藏族部落制度研究

主编 陈庆英 副主编 何峰

现代中国藏学文库



中国藏学出版社

【现代中国藏学文库】

主　　编：拉巴平措

执行主编：张　羽　新

藏族部落制度研究

青海省社会科学院藏学研究所编著

主　编　陈庆英

副主编　何　峰

中国藏学出版社

回责任编辑:永红　回封面设计:李建雄　回版式设计:天朗

图书在版编目(CIP)数据

藏族部落制度研究/清海省社会科学院藏学研究所编著.—2版.—北京:中国藏学出版社,2002
(现代中国藏学文库/陈庆英主编)
ISBN 7-80057-584-5
Ⅰ.藏...　Ⅱ.青...　Ⅲ.藏语—部落—社会制度—研究—中国　Ⅳ.K281.4
中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第092264号

藏族部落制度研究

主　编　陈庆英
副主编　何　峰

中国藏学出版社出版
新华书店北京发行所发行
北京牛山世兴印刷厂印刷
开本:850×1168　1/32　印张:16.5　字数:380千
2002年12月第2版第1次印刷　印数:1500册
ISBN7-80057-584-5/Z·294

定价:26.20元

《现代中国藏学文库》总叙

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分,藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件,也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学,现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果,加强同世界同行的学术交流,促进藏学研究的繁荣发展,为西藏和其他藏区的两个文明建设服务,在中国藏学研究中心的领导下,我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书,主要包括四个方面的内容:中国藏学家(包括港澳台学者)的学术专著;具有重要价值的藏学文献(包括现代学者辑录的历史文献);译成汉文的藏文学术名著;获得博士学位的藏学论文(对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录)。所有收入的论著,均以学术价值为惟一衡量标准,文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程,我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002年10月

目　　录

第一章　绪论

第一节　古代藏族先民的氏族部落

按照学术界通行的看法，“部落”是原始社会中的一种基本的社会组织。关于部落起源的时代，学术界存在着两种不同的看法。一种认为人类社会最早出现的共同体即为部落，摩尔根和恩格斯都把人类种族最早的独立的共同体称为“部落”，因此有“内部盛行毫无限制的性交关系”的部落，有“依然把兄弟姊妹之间的结婚当作惯例和义务的部落”，还有未实行氏族制度的“落后的部落”。[①] 按照这种看法，部落的出现应当比氏族要早，或者至少是部落和氏族几乎是同时产生的，在人类杂交时代和血缘群婚时代就有部落，而氏族是由部落内部分化而产生出来的，是伴随着族外婚而出现在部落之下的一种集团。正如恩格斯所说，当氏族出现之后，“从这时起，这种集团便为其他共同的社会的和宗教的制度惭渐地巩固起来，而跟同一部落内的其他

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，31、37、45页，人民出版社，1954年版。

氏族有所区别了”。[1] 持这种看法的学者认为:“史前时代的人类社会组织,最早只有一个层次——部落。经过了漫长时间的发展,才从其内部分化出另一个层次——氏族,由于氏族的发展,在氏族和部落之间后来又可能产生胞族这个层次。到了原始社会后期,氏族下面即分化出另一层次——家族;由于家族的发展,在家族和氏族之间可能产生家族这个层次。部落的发展也能产生新的部落,亲属部落后来可能结合起来,形成更大的人类共同体——部落联盟。”因此,“原始社会的基本单位,原始公社制的基本体现者,先是原始部落,后来让位给母系氏族公社,最后让位给父系氏族公社,因此,原始社会史可以分为原始部落时代、母系氏族公社时代、父系氏族公社时代几个阶段”。[2] 与此不同的另一种观点则认为,部落产生的时代比氏族要晚,部落是由两个或两个以上的血缘相近的胞族或氏族构成,部落通常有自己的地域、名称、方言、宗教和习俗,以及管理部落公共事务的机构。持这种观点的学者认为,人类社会在早期的社会组织是“原始群”,是人类最初在生产力水平极其低下的情况下,不得不过着集体生活而自然发展出来的早期形态的人类群体。原始群的时期是从旧石器时代的早期到中期,适应这一时期的经济基础的人类社会生产关系是十几人或几十人结成一群,共同劳动,集体狩猎、采集,得来的食物平均分配,共同享用。原始群的结合并不十分固定,有时视生产生活情况或分裂或重新组合。原始群内实行无规则的杂交,以后发展到同辈兄弟姊妹间的血族婚。“原始群的这些特点表明它是刚从动物界分化出来的走向人类社会的第一步。完全是由于共同劳动而产生的。范围不

---

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,41 页。

② 程德祺《原始社会初探》,102—103 页,中央民族学院出版社,1988 年版。

大，组织简单，也不十分固定，彼此多少孤立地存在。这是由于当时社会生产力极端低下所决定的。原始群是人类最早的最简单的社会组织”。[①] 由上面的概述可见，这两种观点的差异实际上主要在于对原始社会中氏族出现之前的人类社会组织一种认为是“原始群”，一种认为是“落后部落”或称“前氏族部落”。

对于由“原始群”或“前氏族部落”中产生氏族的过程，学者们普遍认为，引起这种转变的根本原因是生产力的高涨，人们由直接打制石器提高到掌握间接打制石器的技术，增强了征服自然的能力，人类生存的能力比以前提高，生产活动范围也有了扩大。在这样的条件下，人们才感到血缘婚存在严重的弊端，要求排除同胞兄弟姊妹婚。[②] 进而发展到恩格斯所说的：“一切兄弟姊妹间，甚至母方最远的旁系亲族间的性交关系的禁止一经确定，上述的集团便转化为氏族了，换言之，即组成一个坚固确定的女系血族集团了。这些女系血统亲族是不能通婚的。”[③] 氏族制确立以后，内部含有两个或几个氏族的部落又经历了漫长的母权制和父权制两个发展阶段，一般认为，摩尔根在《古代社会》中记述的是处于母权制阶段的印第安易洛魁人各部落的情况，《荷马史诗》记述的是古希腊人处于父权制阶段的各部落的情况。[④] 如果做一个大致的比较，剔除后人在流传中所添加的某些内容，我们可以认为藏族的英雄史诗《格萨尔王传》反映的正是藏族游牧区的父权制部落联盟阶段的社会情况。

对于部落产生时代即由部落中产生氏族还是由氏族产生后

---

① 岑家梧遗著《中国原始社会史稿》，31 页，民族出版社，1984 年版。

② 欧潮泉《民族学探索》，115—116 页，青海人民出版社，1987 年版。

③ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，41 页。

④ 参看《辞海》，1980 年版，《部落》条。

组成部落，这两种不同的看法，我们没有进行过深入的研究，但是我们可以看出他们共同地都认为部落的出现是在原始社会的早期，是原始社会的基本单位或者是原始社会的一种社会组织，部落与氏族是紧密相连的，从最早的原始人类共同体（原始群或前氏族部落）中产生氏族，由氏族组成部落，也即是在部落内部分化而产生氏族或者是由两个以上血缘相近的氏族或胞族构成部落。虽然部落出现后经历了由前氏族部落演变为母权制部落（母系氏族公社），再演变为父权制部落（父系氏族公社）的过程，但是原始社会的部落共同的最显著的特征之一就是部落成员之间具有血缘的联系，至少是在氏族这一级的社会组织中其成员具有明确的血缘联系，所以有的学者将原始社会的部落称为血缘部落。

母权制或父权制的氏族部落，具有一些共同的特征，即是"部落都有自己的名称，一片相连接的地域，有共同的语言或方言，有共同的经济（如集体狩猎、生产协作等）及共同的文化和生活方式。婚姻实行部落内不同氏族间的通婚。部落有宣布氏族所选出的酋长和军事首领正式就职的权利，也有撤换他们的权利；有共同的宗教观念及祭祀仪式；有讨论公共事务的部落议事会；有一个最高首领，他是酋长之一。"① 这是研究原始社会的学者们依据对美洲、非洲、澳洲的停留在部落社会阶段的民族的调查资料的分析而得出的结论，它确实集中了原始社会阶段的部落的主要特征，反映了原始社会的氏族部落的主要特征。

在氏族部落的基础上，随着生产力的发展，人口的增加，特别是由于畜牧业与农业分离之后农业和畜牧业中又开始有人专

① 《中国大百科全书》，民族分册，《部落》条，中国大百科全书出版社，1986 年版。

门从事手工业生产,金属工具的出现使人们有可能创造剩余产品,按父系计算继承权的确立使财富的积累和私有制随之出现,这些变化给部落的组织带来了巨大的冲击。部落之间出现了经济联系,同时也出现掠夺财富的部落战争,战争中被俘获的人口不再是被杀死或被吸收为部落的成员,而是被蓄养为奴隶。强大的部落强占弱小部落的牧场和土地,把那里的人赶到另外的地方去,或是将其部落吞并,使其附属于自己的部落。这些变化使得亲族部落之间有必要结成共同的对付敌人的联盟。恩格斯在谈到美洲印第安人的部落联盟时说:“亲族部落间的联盟,常因暂时的紧急需要而结成,随着这一需要的消失即告解散。但在个别的地方,起初为亲族的但已分散的部落又重新团结而为永久的联盟,由此而为形成民族的第一步。在美国,我们在易洛魁人中,便可见到这种联盟的最发展的形式。他们从密西西比河西部(在这里,他们大概为达科他族的一个分支)住居地迁移出来,经过长期漂泊之后,便定居在今日的纽约州,而分成了五个部落:塞奈卡,揆尤加,温嫩多加,奥奈达及摩和克。他们以捞鱼、打猎及原始园艺为业,住在大半用栅栏防卫起来的村落中。他们的人数从未超过二万,五个部落之中有几个共通的氏族,他们说着同一语系的非常近似的方言,占有互相连结的地区,这块地区为五个部落所瓜分。因为这块地区是他们不久之前才征服得来的,所以这些部落便惯于团结起来,以对付被他们所驱逐的部落,这是自然而然的事。这样至迟到 15 世纪之初,就发展而成为一种真正的‘永世联盟’,这种联盟,一经意识到它所具有的力量,便立刻具有了进攻的性质,约在 1675 年左右,达到了它强盛的高峰,征服了它四周的广大土地,把这些地方上的居民部分地驱逐出境,部分地使之朝贡。”恩格斯并把这个易洛魁人的亲族部落联盟的特点归纳为:“(一)五个血缘亲族部落以部落的一

切内部事务上完全平等及独立为基础的永世联盟。这个血缘亲族关系则为联盟的真实基础。五个部落之中有三个称为父亲部落,互为兄弟;其余二个称为儿子部落,也互为兄弟。有三个氏族——最老的——在五个部落中还都有活的成员做它们的代表,而另三个氏族只在三个部落中有代表;这些氏族中每一氏族的成员被认为是所有五个部落的兄弟。共同的语言(仅在方言上有差异),便是共同血统的表现与证据。(二)联盟的机关为联盟议事会,系由 50 个地位及荣誉平等的酋长所组成;这个议事会对联盟的一切事务作最后的决定。(三)当创立联盟之际,这 50 个酋长被分配到各部落及氏族中去,担任专为联盟目的而设立的新官职。当有缺位时,有关的氏族便选举一个新的人作为代理者,并可以随时免职;不过批准职务的权利,属于联盟议事会。(四)联盟的这些酋长们,同时都是他们部落的酋长,享有参加部落议事会及投票之权。(五)联盟议事会的一切决定,必须经全体通过。(六)表决是按部落举行的,这样,每个部落以及在每个部落内的议事会全体成员,都须一致赞成,决定方算有效。(七)五个部落议事会均各得召集联盟议事会,但联盟议事会本身不得自行召集。(八)会议在聚集起来的民众面前公开举行,每个易洛魁人都可以发言,但决定权归于议事会。(九)联盟没有最高首长,即没有主持执行权的人。(十)但联盟有两个具有平等职能及平等权力的最高军事首领(类似斯巴达人的两'王',罗马的两执政官)"。[1]

部落联盟是形成民族和产生国家的基础,也即是恩格斯所说的"由此而形成民族的第一步"。恩格斯详细地分析了希腊雅典、罗马、德意志从部落联盟发展为国家的过程,他认为,"其中

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,89—91 页。

雅典是最纯粹、最典型的形式。在这里,国家是直接地而且主要地从氏族社会自身内部发展起来的阶级对抗中发生的。在罗马,氏族社会转化为一种闭关自守的贵族主义,在它以外有为数众多、只有义务而无权利的平民;平民的胜利摧毁了旧的氏族制度,而在它的废墟上面建立起了国家,但氏族的贵族与平民在国家之中不久都完全消解了。最后,在征服罗马帝国的德意志人胜利者中间,国家是当作征服外国的广阔领土的结果而发生的,对于这样广大领土的统治,氏族制度是不能提供任何手段了。"[1] 虽然恩格斯多次指出过,"国家在氏族制度的废墟上突起",但是恩格斯也同时指出,在氏族制度瓦解、部落制度向国家过渡的时代,各个部落领土融合为一个氏族(部族、国家)的共同领土的时代,也就是历史上首次出现地域部落的时代。雅典在氏族部落的时代有四个部落,由 12 个胞族组成,到雅典城邦国家建立后,全土划分为 100 个自治区——得莫。住在每个得莫内的公民,选举他们的区长和管账,以及审判轻微诉讼的 30 位审判官。各个得莫也有自己的神殿及守护神或英雄,并选出祀奉他们的僧侣。得莫中的最高权力,属于公民大会。十个这样的得莫,构成一个部落,"但是这种部落与旧有的氏族部落不同,现在它叫做地域部落了。地域部落不只是一种自治性的政治组织,而且也是一种军事组织,它选出一个菲拉尔克(即部落长),指挥骑兵队,一个塔克西阿尔克,指挥步兵队,一个总指挥,统率在部落境内征募来的全部武装力量"。[2] 在这里,恩格斯明确地指出了部落发展的全部过程,最先是还未实行氏族制度的前氏族部落,然后是在部落内实行氏族制度的部落(这又经历了母权

---

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,162—163 页。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,112—113 页。

制氏族部落和父权制氏族部落两个阶段),再后是亲族部落的部落联盟。它们都是原始社会时代以血缘关系为基础的血缘部落,进入阶级社会以后,血缘部落解体,但是在许多民族中部落以其变态形式即地区部落延续下来,地区部落仍明显保留部落界限以及许多血缘部落和氏族的观念的残余。所以有的学者认为,“迄今已知的事实是,部落产生最早,是人类第一个社会组织形式,进入阶级社会后,同时又是保留时间最长的一种结构,除极少数的民族共同体是部落消亡留下的氏族残余外,绝大多数的民族共同体在历史发展中部落结构保留十分持久,直到封建社会,还在某些部族中找到它们的残余”。[①]

认识恩格斯关于部落发展过程的完整的学说,对藏族史的研究具有特别重要的意义。在众多的藏、汉文史料中,对于藏族历史的记载从远古直到近代,都有大量的关于部落的记载,对不同时代的不同地区的藏族部落进行科学的考察分析,如对吐蕃王朝统一青藏高原以前的部落、吐蕃王朝时代的部落、宋代甘青河湟地区唃厮啰政权的部落、元明以至近代甘青、川西、藏北的藏族部落进行分析研究,将会有助于我们对藏族历史上的许多重大问题获得正确的认识。

藏族古代社会发展的历史,必然地要符合人类古代社会共同的发展规律。在远古时代,生活在青藏高原上的藏族先民也必然经历过一个漫长的原始社会时期,当时的藏族先民的社会组织,也必然是处在不同发展阶段上的一个个的原始社会的氏族血缘部落。

1951 年以来,在西藏地区有多次石器时代的考古发现,“零星采集打制石器的地点,据研究者推测属于旧石器时代的共有

---

① 欧潮泉《民族学探索》,121 页。

五处，即定日县的苏热、申扎县的多格则、珠格勒，日土县的扎布和普兰县的霍尔区”，“明确属于新石器时代的遗址，可以用卡若遗址作为代表。卡若是一村庄，位于昌都以南 12 公里处，海拔 3100 米，是迄今为止西藏惟一经过科学发掘的遗址，也是国内发掘的海拔最高的一处新石器时代遗址。1977 年和 1978 年由西藏文物管理委员会主持了两次发掘。共发现房屋遗址 28 座、打制石器 60 余件、细石器 600 余件、磨制石器 500 余件、骨器数十件，以及大量陶片。农作物可以鉴定的有粟米。动物骨骼属于猎获的品种有鼠兔、獐、马鹿、狍、牛、藏原羊、青羊、鬣羚等，饲养品种有猪”。[①] 卡若遗址的年代据测定在 4000 年以上。1984 年和 1990 年 8 月，西藏自治区文物管理委员会和中国社会科学院考古研究所对位于拉萨市北郊约五公里处的曲贡遗址进行了发掘，出土石器有近万件之多，分打制和磨制石器两类，而打制石器占绝大多数，磨制石器很少。器形有砍砸器、尖状器、刮削器、箭镞、网坠、斧形器以及刀形器等。石片石器中有不少割器，有些当是用于收割的，还有数以十计的大磨盘，当是加工谷物的用具。骨器有针、锥、梳形器、笄和镞等，尤其是一枚骨针在针尖一端穿有一个针鼻，其原理与现代缝纫机针相似，在全国史前遗址中为首例发现。陶器制作水平较高，有单耳罐、双耳罐、圆底钵、高柄豆、高领鼓腹罐等，特别是有一件浮雕陶塑猴头像，与藏族古代关于人类起源于猴的神话传说相对应。遗址中还出土不少动物骨骼，包括牛、羊、马、鱼类等种属，遗址内的墓地上还发现了殉马坑和祭祀石台等。发掘者认为，“它的意义还在于让人们看到了拉萨河谷的开发不晚于距今 4000 年前的真凭实据，曲贡人便是这开发者中的代表。曲贡人所创造的原始农耕文化，

① 童恩正《西藏考古综述》，载《藏族史论文集》，四川民族出版社，1988 年版。

在拉萨河谷一带有着广泛的分布。在新石器时代,拉萨河谷的气候应当较为温暖湿润,山上有茂密的森林,山前有广阔的河面和肥沃的河谷台地,这是农业起源的重要前提”。“通过曲贡遗址的发掘,使我们完全有理由认为,新石器晚期藏族先民所创造的农耕文化,其发展水平大致是比较高的,大体与同时期的黄河与长江文明同步,并不显出有什么明显的落后。”[①] 此外,近年来在西藏的林芝、黑河、聂拉木、墨脱等县也发现多处新石器时代的遗址或墓葬群。由于这些发现,近年来对西藏地区远古文明的探讨空前活跃起来,发表了一大批有关的论文,继贾兰坡、童恩正等人提出关于西藏高原及其邻近地区可能是世界人类发祥地的假说之后,许多学者对石器时代西藏的远古文明进行了分析,石硕最近提出:“在新石器时代,西藏高原地区已经不只是某一个单一的原始部落在活动,相反,考古资料表明,当时西藏高原范围内至少已存在着三大支系各不相同、文化面貌各异的原始居民群体。他们是:以卡若文化为代表的居住于藏东河谷区,从事定居农耕经济并兼有狩猎畜牧经济的卡若居民群体;以曲贡文化为代表居住于雅鲁藏布江中下游地区,从事定居农业和渔业经济为主的曲贡居民群体;以细石器文化为代表,主要活动于藏北高原地区并从事游牧和狩猎经济的藏北游牧居民群体”。[②] 随着对青藏高原远古文明的探讨逐步深入,人们对古代藏族先民的氏族部落的起源和发展的认识也会逐步加深。

学术界一般认为,与使用旧石器和新石器相对应的原始社

---

① 王仁湘《拉萨河谷的新石器时代居民——曲贡遗址发掘记》,载《西藏研究》,1990 年第 4 期。

② 石硕《西藏石器时代的考古发现对认识西藏远古文明的价值》,载《中国藏学》,1992 年第 1 期。

会时期是人类历史上人种形成、氏族萌芽的时期，而陶器的使用、种植业和驯养家畜的出现标志着人类已离开蒙昧时代而进入了野蛮时代。当时的卡若人和曲贡人应当是生活在氏族已经产生的部落之中。卡若遗址和曲贡遗址的发掘表明，在 4000 多年以前青藏高原上的古人类已逐渐进入定居的原始公社时期，他们已能制造各种精微的石器，能够制造陶器，并从渔猎采集发展到种植粮食和饲养家畜，而要在生产上达到这一程度，他们的社会组织也要相应地发展为氏族部落组织。诚然，除了这些出土的实物之外，不可能有当时的文字资料记载为我们描述当时社会生活的各个方面的情形，但是正如人们通过后人记载的传记与神话去认识三皇五帝时代黄河中下游华夏部落的活动情况一样，一些早期的古藏文文献记载的神话和传说以及藏族丰富的民间口头文学，也能帮助我们看到藏族先民原始社会生活的影子。

藏文古籍中记载有自己独特的创世神话和人类起源的传说，早已引起学术界的重视。在藏族的古老宗教——本教的文献中，认为世界最初是由五种本原物质中产生出的一个发亮的卵和一个黑色的卵组成的。从发亮的卵的中心生出人间的始祖什巴桑波奔赤，他与从海面的气泡碎裂时产生的女人曲坚木杰莫结合，生下了九个兄弟、九个姐妹。九兄弟分身出九个女伴作为他们的妻子，九姐妹也分身出九个男子作为她们的丈夫，由他们繁衍出本教的众神和人类。从黑色的卵中生出闷巴塞敦那波，他从自己的影子里衍生出顿辛那莫，由于他们的结合生下了八个兄弟、八个姐妹。这八兄弟、八姐妹又有他们的丈夫和妻子，由他们繁衍出本教的恶魔世界。人类是从什巴桑波奔赤的

后裔——天界和地界的神当中繁衍出来的。[①] 关于人种起源的另一则传说则称，由猕猴和岩魔女传出西藏人种，猕猴与魔女结为眷属以后，生下六个猴崽，被其父送到叫做鸟集林的水果丰盛的地方，后来猴崽数目增加到500个，没有可吃的食物，于是观世音菩萨取来青稞、小麦、豆子等撒到大地上，使猴崽们能饱食谷物，身上的毛和尾巴都变短了，又慢慢懂得使用语言，这样变成了人。[②] 这里本教文献所说的九兄弟、九姐妹分身出妻子和丈夫，佛教文献所说猴崽群的数目自行增长，都折现了原始人群血缘群婚的现象。藏文古籍中还有为数众多的由神繁衍出人、神人通婚的传说，似乎都可以看作是当时的人们对人类最初的杂交时代和血缘群婚时代的一种模糊的解释。

根据传说和考古发现以及对自然环境的分析，西藏的古人类最初活动的地域应在西藏雅鲁藏布江中下游的森林地带。正如恩格斯所说，在人类蒙昧时代的低级阶段，"人类还住在原始居住的地方，即住在热带的或亚热带的森林中。他们至少是部分地住在树上，只有这才可以说明他们在大猛兽中间还能生存。他们以果实、坚果、根茎作为食物；有音节语言的发生是这一时期的主要成就"。[③] 随着使用火的出现，增强了人类抵御猛兽的能力和增加了人类食物的种类（如鱼类、块根），使古人类能沿着河流分散，分布到雅鲁藏布江、拉萨河、年楚河、尼洋河、雅隆河流域。随着农业和驯养家畜的出现，才使古人类能在河谷地带定居和繁衍。经过上千年乃至几千年的岁月，在这些河谷地区

① 噶尔美《本教历史及教义概述》，向红笳、陈庆英译，载《藏族研究译文集》第1集，中央民族学院藏学研究所，1983年。

② 萨迦·索南坚赞著《王统世系明鉴》，民族出版社，1982年版。

③ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，21页。

出现和分化组合形成许多部落集团。这一段漫长的历史，除了地下发掘出的文物外，在史籍中留下的只是简略而模糊的记忆。《第吴宗教源流》和《智者喜宴》都记载说，西藏地区在人类出现之前曾由十种（或十二种）非人统治过，然后才由观世音菩萨施以教化，命神猴菩萨与岩魔女结合繁衍人类。这十种"非人"，其实应该看作是上古时代在西藏的一些著名的部落集团。这段记载说，"（西藏）最初由黑色罗刹统治，故此地之名称为桑域简美（好境无饰），此时出现了弓箭等投射武器；第二由热德郭雅（牦牛头部落）魔王统治，故此地之名称为魔域九峡谷，此时出现了斧头、斧钺等武器；第三由森波迦仁茶麦（长颈无血罗刹）统治，故此地之名为黑色九罗刹，此时出现了叉矛、抛石器等武器；第四由玛坚拉（红色柔和天神）统治，故此地之名为神域贡塘，此时出现了三尖天杖等武器；第五由龙族统治，故此地之名为塔昌江昌，此时出现了长矛等武器；第六由桀骜鬼统治，故此地之名为朗当零当，此时出现了勺头棍棒等武器；第七由玛桑九部（九姓）统治，故此地之名为博康六福之地，此时出现了箭袋、刀剑、盾牌等武器；第八由龙族统治，故此地之名为博康岭古（九洲）；第九由非人统治（《智者喜宴》记作由国王统治），故此地之名为黑色昂域；第十由萨日六兄弟（《智者喜宴》记作贡波九兄弟）统治，故此地之名为十八千户（按文意亦可译为东氏十八部）；第十一为十二小邦统治，（第十二）此后各小邦分裂为四十个小邦，故此地之名为桑域杰"。[①] 除去信奉佛教之史家在辗转抄录时将非佛教的氏族部落名称改为罗刹、鬼等名称以及将其与人类产生的先后顺序倒置外，这段记载是很有意义的。这时所说的黑色罗

① 第吴贤者著《第吴宗教源流》，223—224页，西藏人民出版社，1987年版。巴俄·祖拉陈瓦著《智者喜宴》，上册，151—152页，民族出版社，1986年版。

刹、牦牛头、神、龙、玛桑九部等，当是以某种神灵或动物为图腾或称号的部落，而所说的"统治"，当然不应理解为后来的王朝的形式，而是指某一部落势力强大起来，超越于其他部落之上或成为某个大部落联合体的代表的情形。而各个时期出现的某种武器的顺序，并不完全是实际的先后，它只是反映部落斗争规模的扩大和武器的改进。这里提到的各个时期西藏地区的地名，是当时的强大的部落集团对自己影响所及的地区的总称，其中两次出现"博康"之称呼，很值得注意。"博"(བོད)即是后来的藏族的自称，"康"(ཁམས)即是地域。对于"博"字的含义，学者们有多种说法，一说是"本"(བོན，本教)的异写，因普遍信仰本教而得名；一说是与从事牧业的部落"卓巴"(འབྲོག་པ)相对应，指从事农业的部落与地区；一说是从动词"呼喊"(འབོད་པ)而来，意为呼喊的民族；一说是因地名波窝(སྤོ་བོ)而来，以祖先的居住地而命名。不论究竟其意义如何，以上记载说明到玛桑部落集团强大时，已经出现雅鲁藏布江流域各部落都属于"博"这一具有共性的部落共同体的观念，也即是说民族的概念已经开始萌芽。发展到雅隆部落联盟统一青藏高原而建立王朝时，"博"(即"蕃"、"吐蕃")被采用为王朝名和国名，以后即自然地成为藏族的自称和族名。

在以上提到的这些早期部落集团中，尤以牦牛头部、玛桑九部、森波迦仁茶麦、东氏十八部值得注意，因为按另外一些史籍文献记载，这们确实是部落集团或部落联盟。藏族神话中有许多关于牦牛的传说，汉文史料中也有关于牦牛部、牦牛羌的记载。将青藏高原上的野牛驯化为家畜之一的牦牛，应该是藏族先民的一大功绩，因而各种语言中牦牛这一名词大都是从藏语借音，远古藏族先民的某些部落曾以牦牛作为自己部落的标志。"玛桑"看来是古代西藏一个十分著名的部落集团，《第吴宗教源流》和《智者喜宴》都对玛桑九部作了解释。《第吴宗教源流》说：

“玛桑九部，包括玛桑八部及羊仲斯礼玛。玛桑八部是：涅玛桑雅邦杰久、噶尔玛桑佐噶尔杰吉豆南察、年玛桑恩兰藏杰、都玛桑托噶尔杰、协玛桑兑噶南仓、墨玛桑白玛杰吉宁南察、米玛桑嘉措杰吉扎阿古尔、倭玛玛桑顿南察。”《智者喜宴》则记为：“1、涅·雅邦杰，2、噶尔·顶南察，3、勒·恩兰藏杰，4、如托·噶尔杰，5、协·兑格尔顶乃，6、色格　·楚波且，7、墨·白杰，8、章哇·章玛古尔，9、果·顿南察。”这里的“涅、噶尔、年、都、协、墨、米、倭玛”等显然都是姓氏，其中的涅、噶尔、年、协、倭玛等姓在吐蕃王朝时代仍是著名的贵姓。所以我们认为玛桑九部实际上是一个由若干亲族部落组成的部落联盟，有八个氏族部落在自己的姓氏（或部落名称）之后加上“玛桑”，表明它们是玛桑亲族部落联盟的成员。其中的羊仲斯礼玛当是与玛桑部落联盟有亲缘关系或是被征服而加入玛桑部落联盟的一个部落，因为《萨迦世系史》曾提到为争夺斯礼玛而进行的战争。玛桑部落联盟总的姓氏当是董氏（ལྡོང），藏族著名英雄史诗《格萨尔王传》的赞词中，因为岭国王室是属于董氏的分支，就常把玛桑作为祖先神来赞颂，元代掌握西藏地方政教大权的萨迦款氏家族也属于董氏的分支，所以也把玛桑作为其先祖。《萨迦世系史》说：“相传往昔有天神三兄弟，名吉仁、玉仁、玉赛。人们请求他们降临人间，来做人主。天神中的幼弟玉赛成为人主，生色奇立四弟兄，并与东氏十八大族交战。天神玉仁前来为之助战，尽克东氏十八大族，将彼等收为奴隶。玉仁娶穆氏之女穆萨登木普为妻，生玛桑等七子。此七子中前六子随父上归天界，第七子玛桑留在人间为总管王，娶托拉沃坚之女托嘉乌摩为妻，生子托察邦波达。彼娶鲁氏（龙族）之女鲁嘉察玛为妻，生子鲁察达布沃坚，传说在他之前皆居于虚空。鲁察娶孟萨错木杰为妻，生子于雅与邦（石山与草山）之间，故起名为雅邦杰（意为在石山与草山之间出生）。彼居于南木林

西北方向高大而美丽的山上，传说现在此山仍被称为雅邦山。”雅邦杰“杀死森波迦仁茶麦（在《第吴宗教源流》的古代统治者名单中亦有此名），夺其妻雅珠斯礼玛（当是《第吴宗教源流》中提到的羊仲斯礼玛），纳之，生一子，起名为款巴杰（意为在仇怨中所生）。”① 这里除了天神降世的神话（类似的神话在一些显贵家族，如吐蕃王朝的王室悉补野氏、帕竹政权首领朗氏等家族的起源传说中都存在）之外，为我们勾划出古代氏族部落之间互相战争或互相通婚交往的情形。款氏家族曾经与之交战的东氏十八大族，看来也是一个部落联盟的名称，吐蕃王朝时代不见有关此部落的记载，但是到了宋、元时代，十八族部落却是散居在甘肃洮、岷、叠、宕一线的一个大部落，屡见于汉文记载。宋代曾将定西以东十八族部落居地音译“聚卜结隆”，并解释说西人语谓十八为聚卜结（实际是藏语安多方言的读音），谓谷为隆，西夏还曾在该处设过御庄，后来汉文又意译为十八族。《宋史》理宗记有“阶、岷、叠、宕十八族降”的记载。《元史》百官志记载，在吐蕃等处宣慰司都元帅府（脱思麻宣慰司）之下设有十八族元帅府，秩从三品，设达鲁花赤一员，元帅二员，知事一员。另外还有岷州十八族周回捕盗官二员。明朝洪武四年（1371 年）在河州卫之下设立八个千户所，十八族是其中之一。所以我们认为《萨迦世系史》所说色奇立四兄弟与东氏十八族之战，实际上是两个部落集团之间的战争，雅邦杰和森波迦仁茶麦之战，实际上也是部落之间为争夺附属部落的战争，战争中胜利的一方夺取战败者的妇女为妻，在《格萨尔王传》等文学作品中是屡见不鲜的内容。

与这些关于部落之间的联合或斗争的记载相并列的还有关

---

① 阿旺贡噶索南（达钦阿美夏）著《萨迦世系史》，7—10 页，民族出版社，1986 年版。

于藏族古代先民的姓氏的形成和分布情况的记载。出于氏族制度的逐渐瓦解及佛教传入后藏族普遍崇信佛教的影响，吐蕃王朝以后藏族人的名字中通常不标出其姓氏，以致有许多人误认为藏族是没有姓氏的。实际上从古老的时代开始，藏族就有一整套复杂的姓氏系统，姓氏和门第曾经在藏族社会生活中占有十分重要的地位。许多藏文古籍称，藏族先民最早分为塞(སེ)、穆(རྨུ、དམུ)、董(ལྡོང)、东(སྟོང)四大姓氏，或说最早分为塞、穆、东、查(དབྲ)、祝(འདྲུ、འབྲུ)六大姓氏。《照亮君民姓氏之明灯》一书说："菩萨老猴的后代逐渐繁衍，分支成四个氏族，即为塞、穆、董和东四族。此又分别分支，塞氏分支为良谋四男儿，穆氏分支为八'贵列查'，董氏分支为十八大姓氏，东氏分支为四王八属民氏。塞氏分支的姓氏是杰囊结、卓囊聂娃、俄郭赞、德东色四氏。东氏分支的四王八属民氏分别为：焦萨王、羌杰牠嘎尔王、德焦聂布王、尼杰牠岗等四王，属民氏为玛儿、玛儿麻、聂、聂温、俄、绰、若和韦等八种。穆氏分支的八'贵列查'分别为阿布、朽布、朽门、嘎尔、噶尔、郭、恩兰等八氏。董氏分支的十八大姓氏分别为：属、属泽、属庐、仲、琼波、达辛、章、拉隆、拉孜、常、格巴、库那、涅、蔡绷、吾那、尼、波郭、塔桑等。早先西藏的根本姓氏只有这些，晚期在人种和地域变迁阶段取用的各个姓氏，显现出各地方言的变化和姓氏的分支。"[①]《汉藏史集》则说："(吐蕃)内部四族系，为东氏、董氏、塞氏、穆氏等，据说由此四族分出大部分吐蕃之人"，吐蕃人的族系又分为六支的说法是：最初，在玛卡秀雅秀地方有什巴之王子，名叫丁格，生有三子，分为汉、吐蕃、霍

---

① 转引自恰白·次旦平措、诺昌·吴坚《西藏简明通史》(上册)，22—23页，西藏古籍出版社，1989年版。巴桑罗布、格桑益西汉译之见《西藏研究》，26—27页，1990年第3期。

尔。吐蕃人名叫赤多钦波,他生有六个儿子,即查(དབྲ)、祝(འབྲུ)、董(སྟོང)、噶(སྒ)四位兄长及韦(དབས)、达(བཟའ)两位弟弟,共计六人。当吐蕃人在玛卡秀地方种地时,吐蕃每三人要生六子,董娶了巴玛郭勒,查娶了查莫热扎,祝娶了祝莫重重,噶娶了噶玛麦波,韦和达在汉藏交界之地,娶了当地的达岱贡玛。由此,长系之中,未失尊长地位的,是兄长董的后裔;本领高强而又守信用的是塞、穹二氏,是查的后裔;英勇的虎嘴和虎爪没有消失的是阿甲黑氏,是祝的后裔;放牧牲畜,没有丢掉纺锤和油脂的那是穆察氏,是噶的后裔。兄长董氏分出六个长系,在上部有巴曹氏和章叶氏,在中部有若则氏和热西氏,在下部有木雅氏和吉坦氏。由此六长系又分出六个尊贵系,即比日阿木多和林巴,由若则氏分出的普巴和达巴,由吉坦氏分出的两支。以上为董氏繁衍出的长尊十二支。由塞、穹、查氏分出的六个长系,在上部有象雄和穹波,在中部有玛尔人和布让,在下部有热克和涅勒。由此六长系又分出六尊贵系,在止地方有美夏和美参,在扎地方有古古和多尔涅,在涅地方有可波和可查。以上为查氏繁衍的尊长十二支。赤散祝氏分出的六个长系,在东方有吉和绒布,在南方有比和日托,在下部有仲和俄卓。由此六长系又分出六尊贵系,即贝、培、察冲木、许巴、东涅、涅格等。以上为祝氏繁衍的长尊十二支。由穆察噶氏分出的六个长系是,在上部的兑日、达日、甲布、查布巾、甲杰、并托。由此六长系又分出六个尊贵系,由噶氏分出的切巴和域巴,由达日分出的域达、卓达,由韦分出的大小两支。以上为噶氏繁衍的长尊十二支。"① 这些记载中提到的一些姓氏,在吐蕃王朝时仍然是著名的大姓,如外威中的属庐氏、蔡绷氏,大臣中的穹波氏、噶尔氏、韦氏、巴曹氏、恩

① 达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》,12—14 页,四川民族出版社,1985 年版。

兰氏等。不过,依据这些简略的记载,我们已经难以弄清这些古代藏族姓氏演变的情形,只能从后期金石和文献中出现的一些姓氏来肯定这些有关姓氏分化发展的说法是有它的依据的。另外,从这些简略的叙述中,我们依然可以看出早期的藏族先民的姓氏是随着部落的演变而发展的。最初,在人类还处于杂交和血缘群婚时代的时候,部落中还没有出现氏族,因而也没有姓氏。当部落发展到采用某一神灵或祖先的名字作为自己的名号时,部落的名号同时也象征着部落成员的血缘特征,因而实际上萌发了姓氏的概念。随着部落分化为两个"确定的、彼此不能结婚的母系亲属集团",部落内不同的氏族就出现了。由于氏族外婚制的确立,姓氏对人们的生活变得十分重要。在社会交往中每人个必须牢记自己的姓氏和知道对方的姓氏,并在由同姓氏的人们组成的氏族中生活,享有自己的权利和义务。因此姓氏的分化最初由一个分化成两个或是成偶数分化,应是正常的现象。到父系公社时代,随着男性继承权的确立,人口的增加和部落间交往的增多,姓氏分化的过程就进一步加快,再加上部落首领世袭制的出现,使得姓氏与民族部落首领的世系的计算紧密联系起来,部落首领的儿子们往往有可能得到一个与父亲的姓氏相联系但又独自发展为一个系统的姓氏,这又经常和部落的分化的过程联系在一起。藏族关于姓氏分支情况的传说中,有按父系计算的伍居(བུ་རྒྱུད,或译卜居,即由某人的儿子分出的后裔)、温居(དབོན་རྒྱུད,即由某人的孙子分出的后裔),同一父亲的几个儿子传出的后裔中又可分为长系(切居 ཆེ་རྒྱུད,即由长子传出的后裔)、中系(章居 འབྲིང་རྒྱུད,即由次子传出的后裔)、幼系(穷居 ཆུང་རྒྱུད,即由幼子传出的后裔),此外,还有由父系和母系混合计算的察居(ཚ་རྒྱུད,即由外甥分出的后裔)。例如噶氏,往往被称为穆察噶氏,其意为噶氏的男子娶穆氏的女子所生的儿

子传出的后裔，也即是噶氏的这一支系与穆氏之间为甥舅关系，吐蕃文献中经常称吐蕃与唐朝为甥舅之国，大约也是沿袭了这一习惯。这种按部落俗领的姓氏来区分部落的姓氏并明确部落间的亲疏关系的办法，《格萨尔王传》中关于岭国王室的说法，即是一个典型的例子。有关的研究文章说："从查阅前述的有关英雄诞生的八种版)抄)本看，岭国的长系、中系和幼系等三个王系，是从却潘纳布王纳妃生子后开始形成的。根据《英雄诞生》(德格印本)提供的资料：却潘纳布王纳赛妃生子拉雅达尕为长系，从母姓，称赛巴氏；(却潘纳布)纳文妃生子赤江白坚，为中系，从母姓，称文布氏；(却潘纳布)纳姜妃生子扎坚本美，为幼系，称木姜氏。幼系扎坚本美生子唐拉本，唐拉本生子却拉潘，却拉潘又纳三妃，戎妃生子戎察叉干(即总管王)，噶妃生子玉坚，穆妃生子僧隆。戎察叉干生三子女，玉坚阵亡于霍岭战争之中，僧隆生子贾察协尕尔和格萨尔。"① 实际上，岭国王室的总的姓氏为董氏，其长、中、幼三系都属于董氏，而且是董氏中的一个分支木波董氏的一支。而赛巴氏、文布氏、木姜氏又可以说是木波董氏的分支。按一般的习惯，它们在内部以赛巴、文布、木姜的称呼相区别，对外则应称为赛巴董氏、文布董氏、木姜董氏。随着时间的推移，各个支系有可能发展为不同的姓氏，甚至在这些本来有亲缘关系的支系中也会出现矛盾和斗争。《格萨尔王传》中描述的在岭国内部与格萨尔、戎察叉干等作对的晁同，属于王室的长系，在辈份上是格萨尔的叔伯辈，格萨尔属于幼系，他们的矛盾实际上隐含着长系与幼系间的矛盾。除王室的分支外，岭国还有世代臣属于王室的各家贵族，如格萨尔的妻子珠牡

① 王兴先《格萨尔王传中岭国历代王室之辨析》，载《西北民族研究》，1986年第1期。

出身的嘉洛氏,岭国大将丹玛本身是一个部落的首领,其家又世代是岭国的大将,有自己的首邑和属民,而晁同本身是玛域地区的长官,掌握有自己的部落和首邑、属民。岭国作为一个部落群体,内部是由不同层次、不同亲疏关系的许多小部落构成的,遇有重大事务,要由岭国王室传令召集各部落首领的会议,经过商讨后才能做出决定。虽然王权的观念已经出现,但是在各部落之上没有常设的统治机构,因此可以说是仍然停留在部落联盟的发展阶段。这种由各个小的氏族部落组成的大的部落集团,如果在与别的部落集团的战争中取得胜聋,就有可能将征服的部落纳入自己的集团中,使其成为自己的附属。如岭国战胜霍尔国(霍尔国实际是按照藏族先民自己蹬部落组织形式构想出来的"异民族"的部落集团)后,霍尔日被允许保持自己的部落组织,以投降岭国的霍尔大将梅乳孜为首领,臣属于岭国,要向王室交纳贡赋,并在以后岭国和其他部落的战争中参加岭国一方作战,实际上已成为岭国的附属部落。如果这样的部落联盟在战争中失败,就可能发生联盟的解体、部落的迁徙和分散。在吐蕃王朝统一青藏高原之前,必然发生过许许多多我们所不知道的藏族先民部落的组合和分化的过程。我们不可能清楚地描述和研究这些过程。但是我们可以认为,藏文古籍中关于姓氏分支的记载,实际上是概括了藏族先民的氏族部落的繁衍、分化、组合、演变的过程。

第二节 藏族先民与西羌部落群

论及古代藏族先民的氏族部落的分布和迁徙以及部落社会的演变情况,还必然要联系到藏族先民和西羌部落的关系问题。这一问题牵涉许多方面,而且是长期以来学术界众说纷纭、难以

得出准确结论的一大难题，因此我们在这里提出的也仅是一些探讨性的意见。

西羌是中国西部十分古老的部落群，有的学者把她看作是一个民族，有的学者认为西羌是汉族对西部游牧部落的总称，西羌内部应包含多种民族成份。有不少研究者认为，西羌对古代的华夏族和后来的汉族的形成和发展起过重要的作用。“中华古文传说的‘三皇、五帝’中，所谓伏羲氏、女娲氏，其实就是指的羌族人。晋代皇甫谧《帝王世纪》说：神农氏‘长于姜水’，黄帝‘长于姬水’。《史记》说：黄帝‘娶于西陵之女’。生二子：‘青阳降居江水’，‘昌意降居若水’，而‘娶蜀山氏之女’。周始祖后稷生于姜原，‘别姓姬氏’。说‘古公有长子曰太伯，次曰虞仲，太姜生少子季历’。这些资料，都可说明上古时代的华族是与羌族通婚的。所谓‘姬水’、‘姜水’、‘西陵’、‘若水’、‘江水’等，均当时羌族住地。‘姜’、‘羌’二字，字、形、义皆可通借，只是阴阳、男女词性之别。就历史发展的顺序说，当华族进入中原经营农业时，羌族早已进入陇西、河套与冀北草原了。华夏人与羌族友好相处，通婚是很自然的。”[①] 也有学者指出，说女娲、神农、共工、夏禹与羌人有关，是汉代以后的人添加的，其可靠程度是值得怀疑的，但是从殷商卜辞中出现大量关于羌方和羌人的记载，则证明商代有一部分羌人已活动在陕西、山西西南部和河南西北部，并与商朝有密切的关系。周朝的先祖古公亶父率众迁居西岐周原，紧靠姜水，与羌人为近邻，并与羌人通婚，周族在羌人的帮助下迅速发展起来。武王伐纣时，周的军队中有羌人参加。从西周到东周春秋战国时期，史籍中都有许多关于羌人的记载，东下的这一批羌人与中原的汉族经过长期的交往，有许多融合到汉

① 任乃强《羌族源流探索》，42—43页，重庆出版社，1984年版。

族之中。[①] 有的学者将向东发展的羌人融合于汉族的过程归纳为:“大致言之,历史上羌族之融合于汉族,主要有三次:第一次是在春秋战国时期。在此之前的夏商之际,就有大批的羌民进入中原,建立了一些小的国家,如吕国、申国、许国等。以后,羌族又陆续迁入陕西、河南等地。这些在秦以前陆续迁入中原的羌族,经过春秋战国,到秦汉时,已经基本上融合到汉族之中。第二次是在魏晋十六国南北朝时期。由于当时中国北方处于分裂混乱的局面,许多部族迁入中原,氐、羌也是其中之一。经过这一时期的民族大融合,因各种原因迁徙到陕西、甘肃东部及河西的部分羌族,也逐渐汉化。第三次是隋唐时期。此时秦陇地区的羌族进一步融合于汉族,河湟及四川西北一部分羌族逐渐融合于藏族。其中特别值得注意的是,唐代中叶,因吐蕃北上,原在四川西北的党项羌及其统治下的部分羌族被唐朝迁徙到河套一带,至宋时建立了西夏政权。于是唐代以后,今河套以南,宁夏、甘肃东北又有了许多羌族部落。”[②]

按照汉文史籍关于西羌的记载的踪迹,以往许多学者认为西羌最早的分布地是在黄河河曲。马长寿先生认为:“先秦时羌族的分布在河西走廊之南,洮、岷二州之西,他们分布的中心在青海东部古之所谓‘河曲’(黄河九曲)及其以西以北各地。”[③] 任乃强先生则稍有不同,认为是在几十万年前从印支半岛北上的若干群猿人,到达青藏高原的北部羌塘地区,以羌塘的近百个盐湖为住地,“羌民族和古羌族的文化,就是在此诞生的”。然后古羌人向东发展到昌都东北的察零多盐泉,后来发展为苏毗、东

① 黄烈《中国古代民族史研究》,40—77页,人民出版社,1987年版。
② 马长寿遗著《氐与羌》,4—5页,上海人民出版社,1984年版。
③ 马长寿《氐与羌》,32、90页。

女国和西康地区一些部落。再往东到通天河及黄河上源地区有哈姜盐源,形成又一个羌族文化中心,“后来发展为‘多弥部’、‘党项部’,与康区的‘白兰部’和昌都的‘苏毗部’构成古羌族的第三个文化核心”。这第三个古羌人文化核心形成的时间,大约在距今一万年以上。从哈姜盐池向北发展,发现了察卡盐源,从而形成了又一个羌族文化中心。他们的后裔成为汉代河湟、大小榆谷的羌人。[①] 古羌人到达黄河河曲以后的发展,学者们的看法大概一致,认为由于黄河河曲草原辽阔、水草丰美,古羌人的畜牧业大规模地发展起来,由于人口和畜群的增加,古羌人很早就开始以黄河河曲为中心向四方扩散。向东和东北方向发展的羌人,被汉文史籍记载为羌、戎、氐等,进入陇西、关中、河南、晋南以后,直接与中原的华夏族接触。向西北发展的一支进入今天的新疆的南部,成为西域最早的开发者之一。西羌先后南下的各支,东面从川西北草地进入四川盆地西部及云贵高原,西面沿雅砻江、澜沧江、金沙江和横断山脉进入云南西部,甚至达到缅甸和印度东北山地,演变为今天四川、云南等地的一些语言属于藏缅语族的民族,如普米、彝、纳西、傈僳、景颇等。对于西羌部落在这些方面的发展和衍变,我国民族学界的许多前辈学者已做过大量的研究,并有许多专著问世,近年来格勒所著《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》一书,对此更作了详尽的讨论,所以我们不在此赘述。

在这里需要讨论的是见于汉文史籍的分布于黄河河曲的西羌部落与位于它的西南方向的今天西藏境内的藏族先民的关系,并由此来推论西羌部落的起源问题。如前所述,汉文古籍关于羌人的记载是由近及远地发展的,殷商卜辞中的羌是分布在

① 任乃强《羌族源流探索》,12—17页。

河南、山西的羌人部落，周朝春秋时的羌是分布在关中、陕甘的羌人部落，到秦国“开地千里，遂霸西戎”后，氐羌是指秦陇巴蜀一带的羌人部落，到汉代后，汉文史籍所说的羌主要是河湟陇西一带的羌人部落。从东汉一直到隋唐，汉族和西羌的接触一直在河湟陇西、川西北一线，因此汉文史籍多以为在这一线以西的黄河河曲草原即是羌人的发源地。到隋唐时，汉文古籍才把青海南部、金沙江上游、西藏北部的苏毗、东女国、嘉良夷、羊同、党项等计入西羌部落群之列。到吐蕃勃兴，兼并西羌各部，与唐朝争松州、争吐谷浑、争夺安西四镇和河西陇右，很快发展为幅员万里的强邦。汉族史家对吐蕃这一与西羌诸部在语言、风俗、生产等许多方面相类似，但在社会组织方面又有许多不同的强大部落的来历感到迷惑，提出“吐蕃，在长安之西八千里，本汉西羌之地也，其种落莫知所出也，或云南凉秃发利鹿孤之后也”以及“吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间，有发羌、唐旄等，然未始与中国通”、“或曰南凉秃发利鹿孤之后”等说法。吐蕃兴起后，大部分西羌部落并入吐蕃，很快成为吐蕃的一部分，吐蕃文化与西羌文化的渊源和区别也就难以考查，因此吐蕃与西羌的关系虽然经过许多学者反复研讨辩驳，仍然难以得出明确的结论。近代以来，有代表性的看法为以下几种：一、认为羌人是藏族的前身，藏族起源于甘、青，吐蕃是河湟羌人首领无弋爰剑的孙子拏因惧怕秦人的压迫，便带领自己部落的一部分人迁到西藏雅隆地区，称发羌而发展起来的。[①] 二、认为吐蕃是由在羌塘发展起来的游牧的羌人部落的一部分，南下到雅鲁藏布江流域转变为以农业为主而形成的。例如任乃强先生认为：“吐蕃，原来也是牧民，推行羌族文化，《后汉书·西羌传》称之为

---

① 黄奋生《藏族史略》，4—13页，民族出版社，1985年版。

发羌。他距印度虽近,在农业经营方式上却未受到印度农业的影响,而只是继承了羌族农业的一些传统(如可种小麦和稻谷的土地很多,但他仍以青稞糌粑为主要食粮。二牛用额挽耕的方法,仍未改变。其他保持羌俗之处,多不胜举)。但毕竟已经蜕变成以农业生产为经济基础的国家,故上层建筑亦不能不发生相应变化。""简言之,藏族与羌族,是父子继承的关系,是蛾与蚕的关系。就血缘说不是两个民族,就文化说则不能不是两个民族。藏族是有文字,奉佛教,进入奴隶社会,建成了国家的农业民族,羌族则是无文字,奉巫教,停滞于氏族组织,未能建成国家的牧业民族(尽管有的史籍称许多羌族部落为国,但严格说来是不能算成国家的)。"[①] 三、认为吐蕃不是羌族,"从此可知藏族的历史和出现于殷商之际的氐、羌的历史同样的悠久,我们之不能说吐蕃的世系由于羌,亦等于不能说羌族的渊源始于藏,羌与藏的历史应该说在公元前 6 世纪更早之时,已经就分道扬镳了。发羌之出现于汉文史籍,是在 2 世纪初,而吐蕃及其所在地的雪国在公元前 6 世纪已为释迦牟尼佛所闻知。""我相信,随着今后西藏地区考古工作的展开,将会在这里发现更多的石器时代遗址。上述事实,完全证明西藏高原上,自古以来就有人类居住,他们才是藏族的远祖,而并非是羌人迁入。吐蕃尽管与羌有密切的关系,但吐蕃并不是羌,羌、藏在中国历史上是两个不同的部族。"[②] 四、从否定吐蕃源于发羌出发,也否定了藏族先民与西羌之间的关系,认为"现代藏族中有古西羌人的成份,但绝不可以此来证明藏族源于古羌。""把古藏族族源硬往古羌人身上拉,这不仅与历史事实相违背,与历史唯物主义观点也是背道而

---

① 任乃强《羌族源流探索》,40—41 页。

② 马长寿《氐与羌》,30—31 页。

驰的。”[①] 五、认为藏族先民与西羌有密切的关系，但又有所区别，例如格勒认为，“毫无疑问，古羌人是藏族先民的重要组成部分。而且早在新石器时代，藏族地区的原始文化与甘青地区的氐羌原始文化就有着不可分割的密切联系。昌都卡若文化表现出的多重性特征就包含着甘、青地区氐羌原始文化南移的因素，其中半地穴式房屋、种植粟米，使用有肩石斧等，明显是属于氐羌文化的因素”。接着他从民族学、考古学、语言学和体质人类学等方面论述了古代藏族先民与古羌人的密切的历史渊源关系，并总结说：“笔者认为藏族在历史上受古羌人文化的影响或与古羌人的某些支系存在着密切的渊源关系，这是无法否认的事实，它得到了文献记载、语言材料、考古发现以及民族材料几方面的证明。”不过，他在同书中又强调了藏与羌的区别，其理由是藏族是吐蕃和居住在祖国西部边疆的各民族，其中主要是和古代羌人诸部长期交错杂居、相互自然同化、共同发展的结果，历史上除氐羌族外，还有突厥族、鲜卑族、蒙古族、纳西族等先后融合于藏族的也不少。在举出西藏地区石器时代的遗址后，该书说：“笔者认为，创造这些旧石器和细石器时代文化的人类，应是与藏族的来源有密切关系的藏族先民集团。尽管文献中没有对他们的记载，但丰富的考古材料使我们不得不承认他们的存在。把这些几万年前就开始繁衍生息在青藏高原的原始人类都说成是从河湟地区迁去的古羌人，是不符合实际情况的。至少到目前为止，西藏高原旧石器时代以来的人类是否都即是古羌人很难稽考了。因此我们只能说早在古羌人西迁之前藏族地区已有一种土生土长的土著居民，藏族正是在这些土著居民与许多古羌人长期交错杂居，相互自然同化的基础上逐渐形成的。

① 韦刚《藏族族源探索》，载《西藏研究》，1982 年第 3 期。

当然,还有其他一些民族与藏族先民融合,但古羌人同藏族先民的自然混合是藏族形成的基础,而且时间也最早,这是可以肯定的。"[1] 看来,关于藏族先民与古羌人的关系问题,经过反复论证和研讨,加上西藏地区考古的新发现,人们的认识在逐步加深。对于以上各种说法,我们认为,说吐蕃是西羌的一支——发羌迁入西藏山南地区发展起来的说法是缺乏事实根据的,是古人在对吐蕃早期历史缺乏了解的情况下提出的一种猜测,是不能作为依据的。但是在否定这一说法时过分强调吐蕃与西羌的差别,认为吐蕃和西羌是没有渊源关系的两个民族,吐蕃统一青藏高原的过程是吞并和同化西羌各部的过程,也是不够全面的。因为处于西藏山南雅隆地区的吐蕃不可能是在与周围诸部隔绝的状况下发展起来的,就是以雅鲁藏布江流域为范围,也不能证明在此范围之内的是吐蕃的先民,在此范围之外的是古羌人。所以在以上诸说中以格勒的说法最为全面,为进一步探讨这一问题打下了基础。下面,我们想在以上诸说的基础上,尝试从一种新的角度来考虑这个问题,看能不能得出比较令人满意的结果。

我们认为,讨论藏族先民与古羌人的关系问题,不应从今天的藏族和羌族的祖先和起源的问题着眼,用现代民族的区分法去套远古青藏高原部落群体,而应把青藏高原整体地看作一个具有自己的独特的自然生态环境的古人类的活动场所来考虑。通观吐蕃王朝兴起以前的青藏高原的历史,从青藏高原东下、南下及北上的部落群呈波浪式地连绵不断,而从青藏高原以外进入高原的民族则很少,只有汉、鲜卑、匈奴、月支等民族到达过青

---

[1] 格勒《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》,350—358 页,中山大学出版社,1988 年版。

藏高原的北部、东部边缘地区,而不能深入到高原的腹心。因此西羌部落的起源不应在青藏高原以外去寻找,而是在青藏高原的内部,是随着青藏高原古人类发展和迁徙而出现的。按照恩格斯关于人类有史以前的诸文化阶段的论述,古人类在蒙昧时代的低级阶段,还住在热带或亚热带的森林中,有音节语言的产生是这一时期的主要成就。而蒙昧时代的中级阶段"从食物中采用鱼类(虾类、贝壳类及其他水栖动物都包括在内)与使用火开始。这两者是互相联系着的,因为鱼类食物,只有用火才能做成完全适于吃的东西。自有了这种新的食物,人们才不受气候及地域的限制了。他们甚至在蒙昧状态中,也可以沿着河流及海岸散布在地面的大部分了。早期石器时代的粗制的、未加琢磨的石器,即所谓太古石器时代的石器,完全或大部分是属于这一时期的,这种石器,广布于一切大陆上,而为这一移居的证据。"[①] 因此青藏高原上出土的旧石器和新石器时期的遗址,应当属于青藏高原古人类在蒙昧时期中级阶段及其以后的迁移分布的结果。在这一时期人类主要依靠采集和渔猎为生,出现了定居而成村落的萌芽,并开始出现棍棒、弓矢等武器。进入野蛮时代的低级阶段即新石器时期的后期后,人类开始使用陶器,并出现粟米的栽培,木骨泥墙的半地穴式居住建筑,有的学者认为西藏昌都卡若文化等明显地受到黄河上游的氐羌系统的文化的影响,实际上在青藏高原古人类第一次迁徙分布的蒙昧时期和新石器时期,黄河上游还没有出现以饲养畜群为生的游牧的西羌部落。因此这应是石器时期青藏高原古人类的文化的系统。从语言上说,在第一次古人类迁移中离开青藏高原的各支在以后的发展中形成藏缅语族中与藏语支距离较远的缅语支、景颇

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,21—22页。

语支、彝语支和土家语等。[1] 到了新石器时期的晚期和野蛮时代的中级阶段，随着谷物种植的发展，在河谷森林地带和草原地带的结合处实现草原动物的驯化，出现畜群和以畜牧业为生的游牧部落。正如恩格斯所说："畜群的形成，在适于它的地方，便走上了游牧生活：塞姆人在幼发拉底河与底格里斯河的草原上，雅利安人在印度、奥克苏斯河及雅克萨尔斯特河、顿河及第聂伯河的草原上。动物的初次驯养，大概是在这种牧区的边疆上实行的。因之，后人便以为游牧民族是起源于这些地方，其实，这种地方不仅不能成为人类的摇篮地，而且相反地，这些地方对于人类的蒙昧时期的祖先，甚至对于处在野蛮低级阶段上的人们，都几乎是不能居住的。恰好相反，自这些中级阶段上的野蛮人习惯于游牧生活以后，再也不会想到从河谷的草原自愿地回到他们祖先所住过的森林区域里去了。"[2] 从青藏高原的地理环境看，羌塘草原和黄河河曲草原都是冬季苦寒、多兽害、多雪灾的地区，在古人类没有实现谷物种植和驯养牧犬和马匹时，这些草原上是不适合古人类放牧羊群的。因此，青藏高原上游牧部落的出现，应当是在拉萨河和尼洋河流域谷物种植有了一定的发展、部分藏族先民在拉萨河和尼洋河源头以北的藏北草原边缘地带驯养成功大规模的羊群并驯养猛犬和乘马作为自己的助手以后。草原上的畜群出现以后，很快形成专门从事畜牧的部落，畜群的迅速繁殖造成寻求新的牧场的需要，使游牧部落分布于藏北广大草原，并且促使一部分游牧部落越过唐古拉山发展到江河源和黄河河曲一带的草原。由于这一带草原水草肥美，适合畜牧业的发展，因此游牧部落的人口和牲畜在这里迅速地

① 戴庆厦《藏缅语族语言研究》，418—431 页，云南人民出版社，1990 年版。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，25 页。

繁殖起来，并不断地分化出新的部落，向四面扩散，逐渐分布于青藏高原的北部、东部和东南部。这些向东、东南、东北方向发展的游牧部落，在青藏高原的边缘地带与华夏族接触，被汉文古籍称为西羌，其中又有一部分在东部气候温暖的河谷地区兼营农业，发展到农牧兼营或以农为主，因此又被称为西戎。最近有的研究者通过对中国家马的起源和传播分布的探讨，认为中国马起源于西北，中国游牧民族也起源于西北，"考古发掘和历史文献都显示出氐羌是中国最早的游牧民族，并且是由农业民族转化而来。中国游牧民族起源的时间和地域与家马的起源正好吻合，这不是偶然的，而是由于在游牧民族生活中的重要性决定的。氐羌民族在形成过程中便开始向四周迁徙和分化，将养马技术逐渐传播到了中原、西南和东北"。[①] 这一看法与西羌部落起源于藏北和河曲草原并向中原、西南和北方发展的认识是一致的。

以上所说的从藏北草原越过唐古拉山到江河源头和黄河河曲的迁徙路线，基本上与后来的唐蕃古道相符。虽然这条路线海拔较高，但沿途都有水草，没有深山峡谷和大江大河阻隔，适合于游牧部落行进。翁独健先生在 50 年代末 60 年代初考察内蒙古草原时曾指出，历史上北方游牧民族南下，往往是越过大漠后在内蒙古草原停留，休养人畜，然后从内蒙古草原入塞。与此相仿，历史上西藏的各部落向东发展，是越过唐古拉山到黄河河曲，在黄河河曲休整繁衍，积聚力量，然后分别向东、向北、向南发展，因此黄河河曲成为这些西北游牧部落的前进基地。早期的西羌部落和后来的吐蕃向东发展，莫不如此。与此相反的路线，即青藏高原以外的民族要进入青藏高原，也多数是以黄河河

① 易华《中国家马与游牧民族的起源》，载《甘肃民族研究》，1991 年第 4 期。

曲为第一站，只有在这里牢固地站住脚，才能进入西藏，元朝统一西藏和明末固始汗控制西藏，都是如此。在古代西羌部落的形成和发展过程中，由于多种原因，从藏北到黄河河曲再进一步东下、南下或北上是主要的发展方向，反向的迁移不是没有，但是不构成主要的方向。因此，说西羌的一支进入西藏与西藏的土著结合发展为吐蕃及后来的藏族，也是值得怀疑的。由于藏族先民中游牧部落的畜牧业是起源于藏北而在黄河河曲草原大规模地发展起来，因此人们（甚至包括这些游牧部落本身的许多人）往往会认为他们是从河曲地区的草原上发源的，认为他们与雅鲁藏布江流域经营以农业为主的农牧业的吐蕃部落群不同，是两个系统。其实这应当是一个有长期影响的误解，真实的情况应当是像藏族学者毛儿盖·桑木旦所指出的，汉文史籍把东部安多地区藏族先民称为羌或西羌，是依据藏族先民四大族姓之一的姜而取名的，这正如清代以来依照西藏地区“朵、卫、藏”三部分的划分而仅取“藏”的音来称呼整个藏族和藏族地区一样。[①] 依照毛儿盖·桑木旦先生的看法，古代分布在安多地区被汉文史籍称为羌或西羌的部落实际上是藏族先民的一部分，他们与后来在西藏兴起的吐蕃是同源的，是藏族先民中以游牧为主的和以农业为主的两个部分，因此吐蕃统一西羌各部落并不存在西羌被吐蕃同化，或者是西羌文化被吐蕃文化所同化的问题。我们之所以认为西羌部落是吐蕃（后来形成藏族）的先民的一部分，除了以往学者们多次总结论述过的他们在生产、生活习俗、宗教观念、语言文化方面的类似外，还有两个重要的原因，即氏族部落的姓氏之间的关系以及他们的语言比原先学者们所认识的更为接近。

① 毛儿盖·桑木旦《多麦历史述略》，云登译，载《民族论丛》第七辑，1989年。

如前所述，依据西藏雅鲁藏布江流域的考古发现和藏族关于人种起源的传说和文献记载，我们认为藏族先民起源于雅鲁藏布江中下游的森林地带，并经过了与人类古代社会发展规律相符合的原始群（前氏族部落）、母系氏族公社、父系氏族公社的发展阶段，在数千年或上万年以前在雅鲁藏布江和拉萨河、年楚河、尼洋河、雅隆河流域已发展起定居农业和家畜驯化饲养，形成了若干个强大的亲族部落联盟，建立了一套部落和氏族制度，与之相适应出现了古代藏族先民的姓氏。西羌游牧部落是在藏族先民的氏族制度已有相当发展的时期从定居农业部落中分离出来的，因此在氏族制度和姓氏等方面与雅鲁藏布江流域的农业部落应当有很多相同之处。后来的藏族史证明，氏族部落制度在牧业区甚至比农业区保留的时间更长久，保留的内容更多。因此西羌部落从母体中分离出来的情况与古人类在蒙昧时期的分离和迁移的情况有很大的不同，在蒙昧时期古人类的迁移可能造成恩格斯所说的情况："我们从北美印第安人可以看出，一个原来统一的部落怎样渐渐地散布于广漠的大陆，各部落怎样分裂而转化为民族，转化为完整的部落集团，语言怎样改变，以致不仅成了互相不懂的东西，而且差不多消失了原来统一性的任何痕迹。"[①] 而从野蛮时代的中级阶段开始分离出来的西羌游牧部落，则带有很多母体的印迹，以至可以寻踪辨认他们之间的关系。

活动在甘、青、川广大牧业区和边缘农业地带的古羌人，从有文献记载时就已处于父权制氏族部落联盟的阶段。《后汉书·西羌传》说"其俗氏族无定，或以父名母姓为种号。十二世后，相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂，故国无鳏寡，种类繁炽。

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，91页。

不立君臣,无相长一,强则分种为酋豪,弱则为人附落,更相钞暴,以力为雄。杀人偿死,无它禁令。”这说明古羌人的社会组织是许许多多大小不等的氏族部落,实行氏族外婚制。“父没则妻后母,兄亡则纳嫠嫂”,在世界许多民族处在氏族部落阶段都实行过,目的是阻止本氏族人口和财产的分散。同一祖先的人们组成氏族部落,以“父名母姓”为氏族部落的名号,但十二世以后,由同一祖先分出的氏族部落间就可以互通婚姻。这就是说氏族部落不断地分化出新的部落,经过十二世就可以认为血缘关系非常淡薄了,可以缔结婚姻。汉文史料说他们“氏族无定”,是看到了部落的分化发展和名号的变化,但是并不了解他们之间还有通过姓氏来计算亲缘关系的办法。古羌人是有姓氏的,但是姓氏有时和部落的名号混用,同时姓氏本身又有大支小系之别,这些是当时汉文史料的作者很难弄清并明白记载的,不过汉文史料的一些记载中还是零星透露出这方面的某些情况。如汉文资料说羌与姜二字相通,“姜”本身即是古羌人的一支大姓,周的始祖后稷生于姜原,“别姓姬氏”,也就是说后稷出生在姜姓部落的地方,而由他分出姬姓的一支。辅助周武王伐纣的姜太公,又名吕尚,则又是姜姓中的吕姓的支系。在藏文史籍中也曾出现姜姓,如赤德祖赞娶姜氏妃,生子起名姜察拉温,即姜氏的外甥,由此可见“姜”是一个姓氏。其他如周朝分封的诸侯国中,申、许、缯、纪、吕、齐,据学者们考证,都与西羌有关。因此从姓氏上来比较,对于确定藏族先民与西羌的关系,当是确切可信的直接证据。

西羌部落中存在姓氏,还可以从纳西族的历史传说中得到证实。纳西族是由西羌部落的一支南下发展起来的,“据永宁地区纳西族世代传说,最初是纳西族的‘西’、‘胡’、‘牙’、‘俄’、‘布’和‘搓’六个‘尔’按血缘关系集体迁进永宁,后来布和搓两

个尔逐渐融合到其他的四个尔里。这里所称的尔,在很大程度上相当于氏族这一词汇的含义"。"西、胡、牙、俄四个原始氏族曾不断分裂出新氏族。分裂出来的新氏族由一家乃至数家构成一个血缘近亲家族集团,以最初分裂出来的成员的特征和所居住的自然环境、地段等来命名,他们也叫尔或斯日,例如'然'是豹,'拉木'是虎女,'拉欧梅'是虎头,'楼古'是宁蒗北角坝等等。"[①] 另一资料则称丽江纳西族祖先的世系分为梅、和、树、叶四支,"其后,从这四支中又分衍出众多兄弟,另成分支。如梅支有九个兄弟,和支有七个兄弟,树支有六个兄弟,叶支有五个兄弟,等等,分布在金沙江一带及丽江等坝区"。[②] 这里的祖先的四大姓氏或六大姓氏及其以后的分支繁衍的方式与藏族的祖先四大姓的说法类似,而且其中的"西、胡"两姓与藏族的"塞、穆"两姓音近,"然"意为豹(藏文为 གཟིག)、"拉"意为虎(藏文为 སྟག,唐人音译为悉诺)、"木"意为女(藏文为 མོ)、"拉欧梅"意为虎头(藏文为 སྟག་དབུ),亦与藏语音近。其他西羌部落的姓氏有记载的如下:白兰羌。《北史·白兰传》记:"白兰者,羌之别种也。"《新唐书·党项传》记:"又有白兰羌,吐蕃谓之丁零,左属党项,右与多弥接。"白兰为西羌部落,当可确定无疑。《册府元龟·外臣部·降附》条记:"吐蕃白兰二品笼官董占庭等二十一人来降。"可见白兰羌的首领应是董姓。《华阳国志·蜀志》记:汶山郡"有六夷、羌胡、羌虏、白兰峒九种之戎。""峒"即董之异译,故知白兰羌亦称白兰董,按《格萨尔王传》称岭国王室为木波董氏之例,白兰也

① 中国科学院民族研究所云南少数民族社会历史调查组《纳西族简史简志合编》,11—12页。

② 李近春《纳西族祭天初探》,载《民族学研究》第三辑,民族出版社,1982年版。

是藏族先民四大姓氏之一的董氏的一个分支。

西山八国。西山指从川西北维州、威州、保州、霸州一带往西至金沙江流域，即后来所说的嘉绒地区和甘孜、德格，唐初时有东女国、哥邻国等羌戎部落，是唐与吐蕃多次争夺之地。《旧唐书·东女国传》记："贞元九年七月，其王汤立悉与哥邻国王董卧庭、白狗国王罗陁忽、逋租国王弟邓吉知、南水国王侄薛尚悉曩、弱水国王董辟和、悉董国王汤息赞、清远国王苏唐磨、咄霸国王董藐蓬，各率其种落诣剑南西川内附。其哥邻国等，皆散居山川。弱水国即国初女国之弱水部落。其悉董国，在弱水西，故亦谓之弱水西悉董王。"这说明哥邻国、弱水国、咄霸国等西羌部落的首领都是董氏，而悉董国为藏文 སྟོང 的对音，当是东氏的一个分支，其首领为汤氏，与东女国的首领同姓。白狗国首领为罗姓，清远国首领为苏姓，不见于藏族先民的姓氏表，当是某一姓氏之分支。逋租国首领为邓氏，与《格萨尔王传》中的丹玛氏相似，应在今邓柯一带。南水国首领为薛氏，在唐代吐蕃大臣中亦有此姓。《册府元龟·外臣部·国邑二》又记："东女国，西羌之别种，以西海中复有女国，故称东女焉。俗以女为王，东与茂州党项接，东南与雅州接界，隔罗女蛮及白狼夷。其境东西九日行，南北二十日行，有大小八十余城，王所居名康延川，中有弱水南流，用牛皮为船以渡。户四万余众，胜兵万余人，散在山谷间。"可见东女国与弱水国、哥邻国等又曾是一个由若干部落组成的部落联盟，部落首领中有同姓的，也有不同姓的，其组织形式与西藏地区的玛桑九部略同。

《资治通鉴》唐纪十五记载永徽二年(651 年)冬十一月，"特浪羌酋董悉奉求、辟惠羌酋卜檐莫各帅种落万余户诣茂州内附(原注云：特浪、辟惠皆生羌也，是年，以其地置蓬鲁等三十二州，属茂州都督府)。"永徽五年春正月，"羌酋冻就内附，以其地置剑

州(原注云:冻就,特浪生羌卜檜楼大首领也。剑州羁縻,属松州都督府)。"这就说明还在吐蕃统治这些西羌部落之前,其部落首领就姓董氏。研究今天岷江上游的羌族历史的著作也指出:"早在魏晋时期岷江上游已有白狗羌,隋唐时期依然活跃于维州。当地尚有白狗岭之名。唐置定廉县处之,宋时则称保州。唐时此地之羌酋系董姓,宋时仍系董姓,直到清时茂州的静州长官司仍为董姓。他们的渊源是比较清楚的。"[①] 至于河湟一带的羌人,虽然在史籍中还未找到直接有关其首领姓氏的记载,但是在吐谷浑的历史中可以窥见一斑。吐谷浑出自鲜卑,立国青海,在其统治下的多是西羌部落,因而吐谷浑族与当地首领通婚。曾管理国事的吐谷浑王树洛干的母亲为念氏,念即藏文的 གཉན 氏,在敦煌古藏文文书中记载岩波(今拉萨以北的彭波)小王的家臣即为念氏(亦译作年氏)。吐谷浑中还有羌酋姜聪,可见姜也是河湟羌人的姓氏之一。河湟羌人中还有巩唐羌,而"巩唐"为西藏的一个著名的地方。汉代河湟羌人中有牢姐羌、勒姐羌、累姐羌等部落,这里的"姐"当是音译,为藏文的对音 ཇེ 的对音,其意为"王"、"主"。《敦煌本吐蕃历史文书》的小邦邦伯与家臣表中,普遍采用这种记法,如"努布境内林古地方,王为努布杰(姐)斯巴,其家臣'苗乌'与'卓'二氏","几若江恩之地,王为几杰(姐)芒保,其家臣为'谢乌'与'索'二氏","苏毗之雅松之地,王为末计(姐)芒如帝,其家臣为'郎'与'甘木'二氏。"[②] 所以这里的"牢"、"勒"、"累"亦当是部落首领之姓氏。

藏文古籍中关于祖先姓氏的记载,并没有提到在汉藏交界

---

① 冉光荣、李绍明、周锡银《羌族史》,212—213 页,四川民族出版社,1984 年版。

② 王尧《敦煌本吐蕃历史文书》,95—96 页,民族出版社,1980 年版。

地区有一个与藏族先民不同系统的西羌族，相反地倒是指出藏族先民的一些姓氏分布在汉藏交界地区，例如《汉藏史集》的记载说韦氏和达氏在汉藏交界之地，而韦氏是吐蕃的大姓。该书还指出："放牧牲畜，没有丢掉纺锤和油脂的，是穆察氏，是噶的后裔"，也就是说藏族先民中的穆察噶氏是从事游牧的部落，如按汉文古籍的说法，就应是西羌部落。该书还说董氏的分支"在下部（即东方）有木雅氏和吉坦氏"，而木雅即是指党项羌，是分布在青海东南、四川西北的西羌部落。由此可见，藏文古籍中也是把这些西羌部落算作藏族先民的一部分的。

对于西羌部落的语言，由于资料不多，研究工作还没有深入开展，但是已有不少学者指出汉文古籍所记的一些西羌地名，可以籍助藏语来探求其意义。《后汉书·西南夷传》中记有三首用汉语记音的白狼羌人的《白狼歌》，早已引起语言学家们的注意。马学良、戴庆厦先生认为："据我们研究，《后汉书》中记载的那种先有白狼语诗然后再由官员田慕译为汉语的说法不足为信。我们认为，这首诗是先用汉文写成的，然后再在句子下面用汉字译注白狼语，其注法大多以词为单位直译，不是整句翻译的。""如果这个论点能够成立，那么可以认为《白狼歌》的价值主要在于语音、词汇的研究，语法的研究价值不大。"他挑出 26 个《白狼歌》同藏缅语族语言同源比例较大的一组词，用 29 种藏缅语族语言及藏文、缅文进行对照，观察比较的结果是"在上列 26 个词中，白狼语同缅语支、彝语支同源的词最多，都在 20 个以上。如'天、不、来、见、多、赐、甜、肉、飞、长、处、出、深、雨、心、食、盐、石、木、家、父'等词，白狼语同这两个语支大多数语言都是同源的。但同其他语支语言比较，则都不到 20 个。如同藏语比较，同源词只有'不、见、多、赐、肉、飞、长、处、出、心、食、盐、山、木、家、父'等 16 个。连'天、来、甜、深、石'这几个最基本的词，白狼

语同缅语支、彝语文是同源的,而同藏语却是不同源的。同嘉戎语比较,相差就更大些。”“从上述的比较情况看,白狼语显然是同缅语支、彝语支比较接近。”[①] 而格勒对《白狼歌》进行对比后认为,《白狼歌》与藏语同音同义的词有“盐、父、不、见、来、赐、木、人、合、看、我、户、多、肉、飞、长、处、出、心、食、山、家“等,达22个词。[②] 实际上马学良、戴庆厦先生所说的白狼语与藏语不同源的基本词“天、来、甜、深、石”中,仍有同源的,例如“来”,白狼语记音为“留”,缅语读 la,彝语读 la,藏文为 ཡོང,但藏语还有一个同义词 སླེབས slebs,应即《白狼歌》第四句中的来(记音为留)、第四十句的到(记音为发)。又如“甜”,《白狼歌》是将“甘美酒食”记音为“推潭仆远”,故认为甘(甜)的记音为“推”,而藏语为 མངར་མོ,故不同源,实际这里的“推”当是记藏语 གདར的音,“潭”是记藏语 ཐུད的音,《格西曲扎藏文辞典》解释 ཐུད་གདར为酥油与奶渣合成之食品,《藏汉大辞典》解释为砖形酥酪糕,又说它是用酥油、食糖及干酪等制成的糕。这种食品至今仍是藏族牧民待客的食品,在《格萨尔王传》等文学作品中也常将其作为美食的代表,故用它来对译甘美食物,应当是合乎情理的。又如“天”,《白狼歌》记音为“冒”,与西夏语记音为“没”相同,藏语为 གནམ和 ནམ་མཁའ,应该说这两个词是不同源的,但“冒”也可能是藏语的一个古词 དམུ亦可写作 རྨུ的对应词,དམུ以指藏族古代四大姓之一的穆氏,但有一个与本教观念连在一起的古词 རྨུ་ཐག(དམུ་ཐག),意为登天绳、天梯,说人去世时肉体飞升天界,是沿着这种天绳登上天界的,因此 རྨུ在古代可能有“天”的含义。因此我们感到对《白狼歌》还可进一步深入探讨。

---

① 戴庆厦《藏缅语族语言研究》,391—417 页,云南民族出版社,1990 年版。

② 格勒《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》,354—355 页。

藏语与西羌语言的对比资料比较丰富的应是藏语与西夏语。西夏源于党项羌,《旧唐书·党项传》说:"党项羌在古析支之地,汉西羌之别种也。魏晋之后,西羌微弱,或臣中国,或窜山野。自周氏灭宕昌、邓至之后,党项始强。其界东至松州,西接叶护,南杂春桑、迷桑等项,北连吐谷浑,处山谷间,亘三千里。其种,每姓别自为部落,一姓之中复分为部落,大者万余骑,小者数千骑,不相统一。有细封氏、费听氏、德利氏、颇超氏、野辞氏、房当氏、米擒氏,而拓跋氏最强。"《新唐书·党项传》又说:"后吐蕃寖盛,拓拔畏偪,请内徙,始诏庆州置静边等州处之。地乃入吐蕃,其处者皆为吐蕃役属,更号弭药。"弭药即木雅,不过这并不是受吐蕃役属的部分才称木雅,因为西夏也自称为木雅,可见这是党项羌固有的部落姓氏名号。党项羌的大部分在公元8世纪初(开元年间713—741年)北迁,被唐朝安置在庆州(今甘肃庆阳),以后又迁到银州(今陕西榆林)以北、夏州(今内蒙古乌审旗)以东地区。到北宋初年,党项羌经过两个世纪的发展,于1032年建立起占有陕北、河套、宁夏地区的西夏王朝,到1227年成吉思汗灭西夏,立国近200年。在西羌各部落中,党项羌是未被吐蕃统一、建立过较强大的地方政权并创制过自己的文字的一支。西夏王朝所创制的文字史称西夏文。经过本世纪以来中外许多学者的研究,学术界一致认为,西夏文字是仿照汉字创制,是一种典型的方块字,西夏文仿照汉字的偏旁,创制了若干部首,各个部首一般都含有一定的意义,再仿造汉文的象形、会意、转注、假借、形声、指事等造字原理,用各个部首在字中的位置的组合来构成不同的字,表达不同的意义。因此西夏文不是拼音文字,它的读音和文字并不是完全联系在一起的,是由懂得这种语言文字的人自己熟记的。因此当西夏灭亡、西夏人散布到各地以后,随着西夏语言和文字逐渐停止使用,西夏文几乎成

了没有人知道它的读音的死文字。1908 年到 1909 年,俄国军官柯兹洛夫在我国内蒙古西部额济纳旗的黑水古城掘出大量西夏文物,劫往俄国。其中有一部西夏人骨勒茂才编纂的刊刻于 1190 年的《番汉合时掌中珠》,是迄今发现的惟一有汉字标音释义的西夏文辞典,随着这一珍贵文献的陆续透露和发表(1924 年我国贻安堂经籍铺刊印了罗福成校理抄写本,1982 年美国印第安纳大学刊印陆宽田的整理影印本,1989 年 12 月宁夏人民出版社出版了黄振华、聂鸿音、史金波整理本),对西夏文和西夏语的研究逐步深入开展起来。我国学者李范文先生 1983 年出版了《西夏研究论集》(宁夏人民出版社出版),其中的《试论嘉戎语与道孚语的关系———兼论西夏语与道孚语、嘉戎语、藏语的关系》一篇,首次将西夏语(利用《番汉合时掌中珠》的汉字注音)与藏语进行了比较全面的词汇比较。该文所用的方法是从《掌中珠》里选取 100 个词汇,将其西夏语的汉字注音与藏语、嘉戎语、道孚语相同的词的读音比较,得到的结果是西夏语与藏语同源的词有 25 个,占 25%,西夏语与嘉戎语同源的词有 28 个,占 28%,西夏语与道孚语同源的词有 52 个,占 52%,并由此得出结论说:"根据我们的调查与文献记载,我们认为嘉戎语不是藏语,道孚语不是嘉戎语,也不是藏语。西夏语虽与道孚、嘉戎语有密切关系,但是道孚语和嘉戎语也不是西夏语。"关于嘉戎语、道孚语与藏语的关系,我们不在此讨论,但是对藏语与西夏语的词汇比较,我们需对李先生的文章作一些补充。李先生文中认为西夏语与藏语同源的词有:

汉义	西夏语汉文注音	藏文
1. 木	西	ཤིང
2. 豹	嘚则	གཟིག
3. 狗	屈	ཁྱི

4. 我	鼌	ང
5. 身	六	ལུས
6. 手	腊巴	ལག་པ
7. 骨	冷	རུས
8. 鼻	你	སྣ
9. 爸爸	芭不	པ་ཕ
10. 妈妈	阿妈	ཨ་མ
11. 姐姐	阿樱	ཨ་ཅེ
12. 亲戚	你罗	གཉེན་ཚན(应是 ཉེ་འཁོར)
13. 背心	尊领	རྒྱལ་ལེན
14. 木匠	西吃	ཤིང་བཟོ(应是 ཤིང་མཁན)
15. 节	则	ཚིགས
16. 疮	娘(应是麻)	རྨ
17. 听	宁	ཉན
18. 没	没	མེད
19. 二	能	གཉིས
20. 三	桑	གསུམ
21. 五	髄	ལྔ
22. 六	抽	དྲུག
23. 九	格	དགུ
24. 千	都	སྟོང
25. 万	尅	ཁྲི

除此之外,我们认为该文所选的 100 个词中,还有以下的一些词西夏语和藏语是同源的:

汉义	西夏语汉文注音	藏文
1. 日	能	ཚེས་པ

"日"在藏文中的对应词有 ཉི་མ(太阳、日)、ཉིན(一日、一

天），ཚེས་པ是用在表示日期、日数上的“日”，“能”在该文中标音为 nì，与 ཉི་མ། ཉིན读音相同。

2. 月　　勒（掌中珠常注音为“力”）　　ཟླ་བ

粗看起来，藏语和西夏语差别较大，藏语读为“达哇”，安多牧区口语读为“杂哇”，但 ཟླ在古藏语中可能是读 ཟ་ལ两个音节，这从嘉戎语读为 tsəla，道孚语读为 slə 可以看出。看来是在双音节向单音节转变中藏语将 ཟ和 ལ合读为“达”、“杂”，而西夏语则重读后一音节成为“勒”，因此它们仍应为同源词。

3. 今天　　丕能（或嚩能）　　དེ་རིང

4. 明天　　那啰　　སང་ཉིན

安多口语中“明天”为 ནངས་ཀ，西夏语“那啰”当源于此。

5. 雨　　尼足　　ཆར་པ

“尼足”当是“ཆར་ཆུ”（雨水）的对音，西夏语中读 ཆ为 ཚ，故读“小”（ཆུང）为裁（ཚུ）。

6. 风　　勒　　ལྷགས་པ

7. 山　　宜则　　རི（应为 རི་རྩ）

8. 火　　没　　མེ

9. 花　　嚩　　མེ་ཏོག

“嚩”的读音为 po，近似于“钵”，汉文注音时受汉义一字对记一音之限制，只记了 མེ་ཏོག的第二个音节 ཏོག。

10. 麦　　癞　　གྲོ

西夏语的“癞”当来源于藏语的 ནས（青稞，大麦之一种），当是西夏语以 ནས指整个的麦类作物。

11. 马　　领　　རྟ

西夏语称马为“领”，当来源于藏语的 གྱི་ལིང（良马、骏马）一词，而且只记了第二音节 ལིང，将马称为 གྱི་ལིང在《格萨尔王传》的唱词中多次见到。《掌中珠》有时又将“马”的汉文注音写为

“啰”，当来源于藏语的 རྟ，将 ར和 ཏ分读，ར的音记为“啰”。

12. 牛　　悟　　བ(བེའུ)

13. 山羊　　啰贼　　ར

西夏语的“啰贼”，当来源于藏语的 ར་རྩིད(山羊毛)，རྩིད་པ指山羊、牛的粗硬的毛。

14. 兔　　勒讹　　རི་བོང(ཡོས་བུ)

15. 头　　吴　　མགོ

西夏语称“头”为“吴”当来源于藏语的 དབུ，དབུ和 མགོ在藏语中都有“头”的意思，现代藏语中 དབུ多用于敬语，མགོ是普通用语。敦煌藏文文书和吐蕃碑刻中多次出现 དབུ，意思即为“头”。

16. 喉　　光宁(合)　　མགྲིན་པ

西夏语的“光宁”，当是藏语 ཀྲིད་པ的对音，ཀྲིད་པ为古词，后来写为 མིད་པ，与 མགྲིན་པ同义。

17. 脚　　刻　　ཀང་པ

藏语中的 ཀང，由于西夏语中鼻音韵尾 ང不读出，或者是当时中原汉语中无鼻音韵尾，所以只读 ཀ的音，西夏语和藏语的这个词仍是同源的。

18. 人　　尼卒　　མི

藏语的 མི的古词为 མྱི，在安多方言中现今仍读为 མྱི(读音与“尼”相同)。

19. 血　　斜　　ཁྲག

藏语的 ཁྲག，在安多方言中读作 ཁྱག，其读音与“斜”相近，西夏语和藏语的这个词是同源的，只是西夏语的读音与安多方言相近。

20. 耳　　尼六　　ཨམ་ཅོག

藏语中指耳朵还有另一个词 རྣ་བ或 རྣ་ལམ，安多方言中常用 རྣ་བ或 རྣ་འམ，“尼六”当是来源于 རྣ་ལམ。

21. 鼻　　你　　　　　　　　སྣ

22. 纽子　　折则

李先生文中以藏语 ཐབ་ཆི(纽扣)进行比较,认为不同源,但ཐབ་ཆི为藏语中的蒙古语借词,时代较晚,藏语此词当是 སྒོ་ཀྲུ,与“折”音近。

23. 男　　哆　　　　　　　　ཕོ

李先生文中以藏语 ཕོ(男性、阳性)进行比较,认为不同源,但藏语中表示男子更常用的词是 སྐྱེས་པ,读音与“哆”相近。

24. 女　　名

李先生以藏语 མོ(女性、阴性)进行比较,认为不同源,但藏语中表示妇女的词还有 བུད་མེད、དམན་ཆུང等,通常表示女性的词尾还可用 མ(ma),而“名”的古音近于 me,故西夏语和藏语中此词是同源的。

25. 衣服　　危勒

李先生以藏语 གོན་ཆས(服装)比较,认为不同源,但藏语表示衣服的另一个常用词为 ལ,《藏汉大辞典》并解释 ལ为褐子,即牧民用羊毛织成的衣料以及用褐子作成的衣服。“危勒”当为藏语 གོས་ལ之对音,与西夏人的生活习俗相符合。

26. 耳环　　“尼六”麻

李先生以藏语 རྣ་ལོང比较,认为不同源。实际藏语“耳环”还可用 ཉ་ལོང表示,“尼六”麻当是藏语 ཉ་ལོང的变形,词尾 ལོང在西夏语中读作另一词尾形式 མ。

27. 线　　史

李先生以藏语 སྐུད་པ比较,认为不同源,但“线”在藏语中除སྐུད་པ外,还可用 སྲད་བུ(srad - bu)表示,སྲད与西夏语的汉文注音“史”正好符合。

28. 手绢　　腊捺　　　　　　ལག་ཕྱིས

29. 问　　　移

李先生以藏文 འདྲི་བ(问)比较,认为不同源,但“移”的来源可能是藏语表示“问”的另一个词 ཞུ་བ(请问、请求)。

30. 说　　　纳

李先生以藏文 བཤད比较,认为不同源,但“纳”应当是藏语表示“说”的另一个词 ལབ་པ的对音。

31. 八　　　耶　　　　　　　　བརྒྱད

李先生认为西夏语读音“耶”与藏语 བརྒྱད不同源,但西夏语是将 བརྒྱ只读了下加字 ཡ的音,所以读作 ཡད。“耶”应当是来源于 བརྒྱད。

32. 百　　　易　　　　　　　　བརྒྱ

依据上面的分析,我们认为在李先生所选的 100 个西夏语的单词中,能判定与藏语同源的词要占到 50% 以上,而且我们的对比可能还有遗漏的,再考虑到有的西夏语单词明显是汉语借词,那么这个比例应当还要更高一些。

此外,我们还应看到这种选出若干个单词来进行比较的方法由于选词的角度不同得到的结果会有一定的偶然性。因此我们下面选择《番汉合时掌中珠》的《人相中》即专门汇集人体器官的名称的部分来进行比较。这一部分所收的单词有:

词义	西夏语的汉文注音	藏语
1. 头	吴	དབུ
2. 目	每	མིག
3.(头)顶	周	གཙུག
4. 脑	郍	ཀླད་པ

此词的汉文注音写作郍,但《辞海》、《龙龛手镜》等词书都没有收此词,疑是郍字之异写,郍同“那”字,读音为“na”,藏语 ཀླད的读音 klad(la),西夏语和藏语的这个词是相同的。

5. 鼻　你　སྣ

6. 舌　粹(合)〔辣〕　ལྗགས

藏语表示"舌"的词有 ལྕེ、ལྗགས，ལྗགས为古词，《藏汉大辞典》把 ལྗགས解释为 ལྕེ的敬语形式。ལྕེ与西夏语的注音不合，而 ལྗགས在西夏语的读音中可能是 ཇ的音弱化或脱落，读作 ལགས，按安多方言的读音后加字 ག读若"合"的音，所以西夏语读音辣(合)正好与 ལྗགས相符合。《掌中珠》的写法是在辣字的下面加一个小字"合"，表示合是辅音音缀。

7. 齿　垂　ཚེམས

8. 牙　箇(个)　སོ

表示牙齿在藏语中有 སོ和 ཚེམས两个词，《藏汉大辞典》解释 ཚེམས是 སོ的敬语形式，ཚེམས与"垂"音相近，但"个"和 སོ读音相差甚远，所以很可能此处西夏语是用 ཚེམས་དཀར(白牙)一词，以"个"对 དཀར。

9. 口　烈　ཞལ

10. 唇　没　མཆུ、སུ་ཁ

11. 咽喉　光宁　མིད

12. 面额　你辣　དཔྱལ

13. 耳窍(耳壳)　(泥六)(尼长)　ན་འཕྱང

14. 耳塞　(泥六)(百)　ན་སྤབས

"耳塞"的意义不明，疑是耳垢、耳屎之义，与藏语此词 ན་སྤབས的读音正好相近似。

15. 头发　吴麻　དབུ་སྐྲ

16. 眉毛　墨麻　སྨིན་མ

17. 眼眶　昧谤　མིག་ཁ、མིག་མཐའ

18. 项背　令(合)晕　མཇིང་པ、སྙི

19. 肩	斡	སོག་པ
20. 背	萼	རྒྱབ
21. 脊背	勿移	སྒལ་པ
22. 腋	说	བསེ
23. 肋	那	རྩིབ་མ
24. 心	宁	སྙིང
25. 命	割	སྲོག
26. 肺	捞	གློ
27. 胆	吃	མཁྲིས་པ
28. 肾	勿郎	མཁལ་མ
29. 脾	不(当是汉语借词)	མཆེར
30. 肝	息	མཆིན་པ
31. 腹	讹	ཕོ་བ
32. 肚	味	གསུས་པ
33. 肚脐	讹丁	ལྟེ་བ
34. 腰	尼周	མཁལ་མ、སྐེད་པ
35. 膝	宜会	པུས་མོ
36. 股	味	བརླ
37. 腿	恧	རྐང་ཉ

"恧"字《龙龛手镜》注为"女六反",当是用来注ཉ的音。

38. 脚胫	刻迎	རྐང་བྱིན
39. 手掌	腊巴	ལག་པ
40. 指爪(甲)	(能)(尼责)	མཛུབ་མོ、སེར་མོ
41. 脚根(跟)	刻斜(合)	རྐང་ཀྱི་རྟིང
42. 骨	呤	རུས
43. (关)节	则	རུས་ཚིགས
44. 肉	直	ཤ

45. 血　　斜　　ཁྲག(安多方言读作 ཏྲག)
46. 筋　　玉　　རྒྱུས
47. 髓　　郎　　རྐང
48. 唾　　底(合)　　མཆིལ་མ
49. 涕　　那　　སྣབས་རྡུག
50. 气　　夷隔　　དབུགས
51. 脉　　日责　　རྩ
52. 身体　　六骨　　ལུས་པོ
53. 病　　啰　　ནད
54. 患　　我　　ཚོག
55. 疥　　赤六　　གཡན་པ་、རྫེ
56. 恶疮　　麻娘　　རྨ་སྙིང
57. 死　　悉　　ཤི
58. 生　　削　　གསོན

在以上关于人体器官的58个词中,显然与藏语同源的词有"头、目、头顶、脑、鼻、舌、齿、唇、咽喉、耳壳、耳塞、眉毛、腋、心、命、肺、胆、肝、腹、肚、脐、膝、腿、脚胫、手、骨、关节、肉、血、筋、髓、(鼻)涕、气、脉、身体、病、恶疮、死、生"等39个,占了一大半。更为重要的是像眉毛、肚脐、耳垢这样细小部位的名词西夏语都与藏语同源,这就说明西夏语的前身党项羌的语言(《掌中珠》编写时党项羌已北迁400多年,并受到汉文化和汉语的强烈影响)和藏语的关系不止是一般的"有亲缘关系"、"颇为相近"的关系,可以认为党项羌的语言是藏语的一个分支或是藏语的一种方言(安多方言的一支或嘉戎方言的一支)。

不仅在实物名词上西夏语的词汇与藏语有很多相同,就是在抽象事物的词汇方面,汉文史籍所记载的意思明确、有西夏语读音的词,有些也与藏语完全符合。例如《宋史·夏国传下》记

载，西夏“得汉人勇者为前军，号‘撞令郎’，若脆怯无他技者，迁河外耕作，或以守肃州”。“撞令郎”是个西夏词，意为前军，但其实这是一个藏、汉语结合的词，“撞令”应读作“童令”，为藏语གདོང་ལེན的音译，གདོང་ལེན意为“先锋、先行者、军队的前锋”，至今仍在使用，与“前军”的意思完全符合。又如西夏文字的创制者按《宋史·夏国传上》说是野利仁荣，而沈括《梦溪笔谈》卷二五说是遇乞，或作约噶，吴天墀先生《西夏史稿》认为“乞”当是仡的异写，应是遇仡，实际上“遇仡”、“约噶”都是藏语 ཡི་གེ的译音，《掌中珠》的“冬习文业”中的“文”字的汉文注音写作“夷隔”，也即藏语的 ཡི་གེ（文字）。再如《宋史·宋琪传》说：“灵武路自通远军人青冈峡五百里，皆蕃部熟户，向来使人、商旅经由，并在部族安泊，所求赂遗无几，谓之‘打当’，亦如汉界逆旅之家宿食之直也。”这里的“打当”，如用藏语来解释，“打当”即是 གདན་སྟོང，གདན为坐垫、铺拉，སྟོང意为酬值、代价，与汉文所记之意完全相同。类似的例子还有许多，不在此赘述。

在对西夏语即党项羌的语言和藏语的词汇作了一番初步的比较之后，我们再来分析一下这些年来对学术界影响较大的马长寿先生关于藏族先民与羌族先民为不同的部族的论述。马先生说：“古今称甘肃、青海之南的地方为安多区。此区原为羌族的分布中心，今皆为藏族区。这里的藏族一部分是从西藏迁来的，大部分则系古代羌族的藏化者。他们的自称都是‘渥特’（wot），其称西藏的藏人则为‘博巴’（pod－pa）或‘博着’（pod－tʃa）。按其语音‘wot’是从‘pot’变来的。换言之，安多区的藏人（包括藏化羌）自称皆为藏，不为羌，而羌之古名遂至晦而不明”。“羌族的自称，于古文献无所证。往年我在四川西北调查时，听到羌民的自称名号很多，或是‘日芊’（β－mi），或是‘日绵’（β－miɛ），或是‘日玛’（β－ma）。‘日’（β－）是词头辅音，作冠词用，

无特殊意义。简言之,羌的自称是'芊'、'绵'或'玛'。它是什么意思呢?大抵言之,颇似汉语中'民'之音义,即人民之义。西藏第五世达赖喇嘛著有《史荟珍筵》(即《西藏王臣记》)一书,内谓古老藏语称人为'mi',至赤松德赞时下令改音,称人为'muə'。羌之自称'mi'、'ma'与藏古语之'mi'、'muə'绝相似,此亦可为人民之义的佐证。"[①] 此外所说羌族的自称来自马先生的调查,当可确信,但是马先生之分析仍可考虑。在吐蕃王朝统一甘青川藏族地区之前,安多地区西藏诸部落应是没有统一的自称,人们的自称当是本部落的名号和姓氏,wot 和 pot 都是在吐蕃王朝统一下形成民族时产生的民族的自称。因此今川西北的羌族没有采用藏族的自称 བོད,只能说明他们的先民没有纳入到吐番统一的范围之中,并不说明他们的先民乃至整个西羌就一定与藏族先民无亲缘关系,不是藏族先民的一部分。其次,今羌族的自称"芊"、"绵"、"玛"之词义,似不应为"人"之意,这道理很简单,因为世界任何一个民族之人,当别人问"你是什么族的人"时,都不会回答"我是人"。从藏语看,"人"这一单词的古音为 མྱི (myi),与汉语"尼"的音相近,西夏语注音为"尼卒",羌语也应与此相同。川西北羌族的自称"日芊"、"日绵"、"日玛"应该是某一部落姓氏的称号。李范文先生考证出西夏皇族之姓氏"嵬名"氏即《元史》中的"乌密"、"於弥",《西夏书事》说李元昊称帝建国时声言"李赵赐姓不足重,自号嵬名氏,称吾祖,吾祖华言可汗也。于是属族悉改嵬名,蕃部尊荣之,疏族不与焉。"[②] 这里李元昊是舍去汉姓恢复其党项羌原来的姓氏。这里的"嵬"读作"乌、兀、伍",是藏语中的 དབུ,意为头、中心、中部,"名"读作"弥、芊、

---

① 马长寿《氐与羌》,14 页。

② 李范文《西夏研究论集》,17—19 页,宁夏人民出版社,1983 年版。

玛、绵”，是藏语中的“རྨུ、དམུ”，即藏族先民的四大姓氏之一穆氏。从川西北羌族的自称看，他们的先民与西夏王族应是同姓，而且他们都是藏族先民即古藏人的一个分支。因此，汉文古籍中关于西羌部落的大量记载，实际上也可以看作是反映了藏族先民的部落组织的情形。

第三节　吐蕃王朝的统一对藏族部落的影响

到吐蕃王朝兴起前夕，藏族先民部落经过数千年的迁徙发展和分化组合，形成了大大小小的数十个部落联盟。其中见于史籍记载的有以下诸部落。

在西藏地区有所谓十二小邦。按《敦煌本吐蕃历史文书》的记载，这些小邦是：

“在各个小邦境内，遍布一个个堡寨，任小邦之王与小邦家臣者其历史如下：

象雄阿尔巴之王为李聂秀，家臣为琼保·若桑支与东弄木玛孜二氏。

娘若切喀尔之王为藏王兑噶尔，其家臣为苏与囊二氏。

努布境内林古之王为努布王斯巴，其家臣为苗乌与卓二氏。

娘若香波之地，以弄玛之仲木察为王，其家臣为聂与哲二氏。

几若江恩之地，以几杰芒保为王，其家臣为谢乌与索二氏。

岩波查松之地，王为古止森波杰，其家臣为噶尔与年二氏。

雅茹玉西之地，以雅杰喀尔巴为王，其家臣为包与都二氏。

俄玉邦噶之地，以俄杰新章察为王，其家臣为翱与韦二氏。

埃玉朱西之地，以埃杰拉章为王，其家臣为赛巴与娘耐二

氏。

龙木若雅松之地,以南巴之子森弟为主,其家臣为娘与章二氏。

悉布玉若木贡之地,以章杰内南木为王,其家臣为秀琛与热德二氏。

工布哲那之地,以工杰噶波为王,其家臣为喀尔与帕珠二氏。

娘玉达松之地,以娘宗朗杰为王,其家臣为乌如与札克二氏。

达布朱西之地,以达杰竹森为王,其家臣为沧古与卜若二氏。

琛玉古玉之地,以琛杰内乌为王,其家臣为当与丁蒂二氏。

苏毗之雅松之地,以末芒茹帝为王,其家臣为郎与甘木二氏。

卓木南木松之地,以斯日赤为王,其家臣为江日那也。

十二小邦加上斯日赤共为十三,家臣二十有四,加上江日那共二十五家。堡寨十二,加上崇高中央牙帐共为十三。十二地域,加上北方南木结,共为十三。所谓九王加上翱氏共十王,诸家臣加琛氏共十家臣也。[1]

虽然总称为十二小邦,但实际所列的有十七家。按文书自己的解释,斯日赤不在其内,此即《旧唐书》所记的悉立国,在今西藏的亚东(即卓木,看来古今地名沿袭未变)一带。《旧唐书》说:"悉立当吐蕃西南,户五万,城邑多傍涧谿。男子缯束头,衣毡褐。妇人辫发,短裙。婚姻不以财聘。"此外,象雄和苏毗分布在从阿里到昌都、玉树的北部草原,应是以牧业为主,可能也不

[1] 王尧《敦煌本吐蕃历史文书》,95—97页。

在十二小邦之内。剩下的十四家中,娘若切喀尔和娘若香波当在后藏年楚河流域江孜一带,后来是吐蕃四如中的如拉(后藏南部)中的娘若千户。几若江恩当在拉萨河下游,因拉萨河的河名为吉曲而得名。岩波查松当在拉萨以北的彭波一带,朗日伦赞占领该地后改名为彭波。《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记第三节记载的森波杰墀邦松攻灭森波杰达甲吾即是几若江恩部吞并岩波查松部的经过。龙木若雅松据英国人托玛斯说在拉萨东面的墨竹一带,[1] 琛玉古玉当在后来桑耶寺附近的秦浦一带,琛玉、秦浦都是琛氏所在地区的意思,工布哲那、娘玉达松、达布朱西三个小邦即后来藏文文献常说的工布、娘布、达布,在今西藏山南桑日县的沃喀以东的尼洋河流域和雅鲁藏布江两岸。埃玉朱西应在今西藏林芝以东的野贡藏布河流域和波密一带。雅茹玉西和俄玉邦噶应在山南雅隆河流域和沃喀一带,与吐蕃赞普的悉补野部的地域相连。《敦煌本吐蕃历史文书》说赞普的旧臣中有洛(ལྷོ)、俄(རྔོགས)两大姓氏,所以他们可能是最早被悉补野部吞并的两个小邦。此外,工布的小王噶波,据《敦煌本吐蕃历史文书》和工布发现的吐蕃时代的碑刻记载,是悉补野部的止贡赞普之子聂歧的后裔,工布和悉补野部为兄弟之国,即其首领有亲属关系的亲族部落。

这些定居于雅鲁藏布江两岸的藏族先民部落的情况,只有悉补野部因为后来建立起强大的吐蕃王朝而有文献资料流传下来,为后人所了解。依据古老的传说,该部王室的始祖涅赤赞普是从天界下降人间来作人主,被当地的牧人拥戴为王,并在雅隆河谷修建了雍布拉宫,这说明当时雅隆河谷一带已有了比较发

---

① 托玛斯《东北藏古代民间文学》,18页,李有义、王青山译,四川民族出版社,1986年版。

达的畜牧业和农业。涅赤赞普六传至止贡赞普，在部落联盟的内部斗争中被小部落的首领罗阿木杀死，其子夏赤复国后，改名字为布德贡杰，并为止贡赞普修建陵墓，又在琼结修建琼瓦达孜城堡。《王统世系明鉴》说，在布德贡杰的时代已能烧制木炭，冶炼铁、铜、银等金属，还修渠引水，灌溉农田，并且制造犁轭，用二牛共轭耕田。在青藏高原的气候适宜的河谷，灌溉农业可以保证有稳定的收成，而铁制农具的出现，大大提高了社会生产力，为扩大耕地面积奠定了基础。而农业的发展，又促进了人口的增加，使部落繁盛。琼结现存的藏王墓群，规模很大，气势雄伟，说明悉补野部可以征集大量劳动力从事巨大的工程，在诸小邦中是社会组织严密、力量较强大的一个。随着生产和人口的发展，雅鲁藏布江流域各小邦的社会组织也逐步在发展变化。史称涅赤赞普时辅助赞普的是"三尚一论"。"尚"是舅氏，"论"是家臣，看来当时还是亲族部落联盟，尚论同时又是联盟内各氏族和部落的首领，而不是专门设置的官职。涅赤赞普等最早的七代赞普合称"天赤七王"，《王统世系明鉴》说："据说他们在自己的儿子长到能骑马时，父王们就沿着登天绳上天，在空中像彩虹一样消逝。"大概当时赞普的王权并不大，还是部落联盟的世袭首领的性质，所以没有多少重要的事迹可以流传记载。到止贡赞普的时代，有"父王之属民所谓父部九臣"、"母后之属民所谓母部三支"，看来亲族部落联盟的规模有所扩大；但所谓父部之臣、母后之臣似乎仍是各自部落的首领，并非专门任职于赞普身边，所以史称止贡赞普与臣下罗阿木达孜比武遇害，实际上应是联盟内的氏族部落间的斗争造成的。《敦煌本吐蕃历史文书》说，布德贡杰复国时，攻占罗阿木达孜的娘若香波城堡，"罗阿木之一百男丁以红铜锅扣于脑际自尽，罗阿木之一百名女人怀抱铁锅于胸前而逃逸，于是攻下娘若香波堡寨，将能站立直行之人

众置于囹圄，将俯地而行之牲畜悉数劫走”。正反映了这一事件的部落战争的特点。随着生产力的提高和部落战争的规模的扩大，奴隶制开始在这些部落中出现，战争中的俘虏被当作奴隶使用。当时奴隶可能还被用作早期本教仪式中的牺牲，托玛斯搜集的古藏文文书中有：“在雅齐索雅尔（雅齐地方的索雅尔）住有一位国王乌德布甲（当即布德贡杰）。妖魔是雅妖巴纳仁波。妖魔说要把他带到火不热水不湿的地方去。于是召来了巫师德辛门布。他供养神灵，供养雅神香波。他向妖魔丢替身，向雅妖札拉丢出替身。”这种做法在各小邦也普遍实行。[1] 这里所说的向妖魔丢替身，实际上应是以人作牺牲而祭神，这种牺牲通常是以奴隶充当。不过奴隶制在藏族先民的部落中看来并未广泛推行于社会生产中，被征服的小邦或氏族部落仍然保留其组织形式，而不是将其人口分配给战胜者的各家做奴隶。例如娘若香波被征服后，在十二小邦中仍保留有“娘若香波之地，以弄玛之仲木察为王”，而“弄玛之仲木察为王”的藏文是 རྗེ་ལོང་མ་གྱི་ཁྲོམ་ཚ，显然应是 རྗེ་ལོ་ངམ་གྱི་ཁྲོམ་ཚ，即“罗阿木之仲木察为王”，即是说娘若香波的罗阿木氏族部落仍然保存下来，不过它变成了悉补野部的一个附属部落。

部落联盟的发展带来了世袭首领的王权的提高与巩固，赞普逐步成为高踞于各个小氏族部落首领之上的君主，而各个首领成为必须对赞普尽忠效力的臣下，这种君臣关系是通过盟誓来确定的。这种盟誓的誓词在《敦煌本吐蕃历史文书》中可以找到完整的例子。从松赞干布与韦·义策一家的盟词看，臣下的地位、领地、奴户（属民）已被认为是来源于赞普的封赏，臣下对赞普有忠贞尽力的义务，如果发生不忠，赞普可以处以刑罚，剥夺

---

[1] 托玛斯《东北藏古代民间文学》，汉译本，99页。

其封地和属民，而在臣下发生绝嗣的情况时，其封地、属民也要由赞普收回。这样就使部落联盟内的氏族部落首领逐步地改变成为依附于王室的世袭贵族。同时，随着王权的扩大和对外战争、交往等公共事务的增多，到第十六代赞普岱处保南木雄赞时开始设置了大论（大相）的官职，以后又出现了专为赞普管理收纳贡赋的"岸本"。部落联盟内部发生的这些变化，实际上是氏族部落制度从内部遭到破坏的过程，也是从部落联盟内部产生国家制度的萌芽的过程。这正如恩格斯在论述希腊雅典国家的产生时所说的："提秀斯所制定的第二个新措施，就在于把全体人民，不问氏族、胞族或部落，一概分为三个等级，即贵族、农民和手工业者，并允许贵族有代理官职的独占权。不过一划分，除贵族代理官职外，并没有任何后果，因为除此之外，它并未规定下属各个阶级之间的任何法权上的差别。但是它有着重大的意义，因为它向我们揭露了新的、暗中日渐发展起来的社会要素。它表明由一定家庭的人员代理氏族公职的习惯，已经变为这些家庭担任公共职务的很少有争辩的权利了；不仅如此，这种因其富有而具有势力的家庭已经开始在各该氏族之外联合成一种独特的特权阶级，他们这种非分的要求由刚刚萌芽的国家所认可了。其次，它表明农民与手工业者间的分工，已经牢固起来，因此减少了以前氏族和部落的划分之社会意义。最后，它宣告了氏族社会与国家之间的不可和解的矛盾，形成国家的最初的企图，就在于破坏氏族的联系，其办法就是把每一氏族的成员分为特权者与非特权者，把非特权者又按照他们的职业分为两种阶级，从而使之互相对立起来。"①

到松赞干布的祖父、第二十九代赞普达布聂西时，雅隆部落

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，106页。

已经基本上统一了雅鲁藏布江南岸地区,并向江北发展。此时拉萨河流域存在岩波查松和几若江恩两个势力强大的小邦。《敦煌本吐蕃历史文书》说岩波查松之王森波杰达甲吾溺于恶政,臣下怨愤,其家臣念几松那保谏阻不听,被逐出大臣之列,念几松那保乃归降几若江恩之王森波杰墀邦松,杀死达甲吾,岩波查松被几若江恩所吞并。森波杰墀邦松将达甲吾的辖地析出一部分划归念几松那保管辖,作其奴户(属民),这说明给功臣封赏土地和属民,已是当时的一种习惯。此后,被墀邦松划归念氏的属民娘·曾古对念氏不服,向墀邦松申诉,遭到斥责。墀邦松的岸本韦·雪多日库古和内相线·墀热顿孔格斗,韦·雪多日库古被杀死,其弟韦·义策要求墀邦松主持要线氏赔偿命价,被墀邦松拒绝。于是深恨墀邦松的娘氏和韦氏秘密盟誓,要归附悉补野部,推翻墀邦松。后来参加这一密谋的还有韦·义策的舅氏农氏,娘·曾古的朋友蔡邦氏。参与盟誓者派蔡邦·纳森为代表前去与达布聂西联系,达布聂西虽有一妹嫁给墀邦松,但还是同意了攻灭墀邦松的计划。接着密谋者潜往秦瓦达孜与达布聂西结盟,但在准备出兵之际达布聂西去世。到达布聂西之子伦赞赞普继位后,又与娘氏、韦氏、农氏、蔡邦氏盟誓,发兵一万,在密谋者的配合下攻灭几若江恩小帮。诸臣下商议,给赞普上尊号为朗日伦赞,赞普也论功行赏,封给娘氏布瓦堡寨及奴户 1500 户,封给韦氏撒格和墨竹地方及奴户 1500 户,"赏赐农·准保者为其长兄农氏奴户 1500 户。赏赐蔡邦纳森者为温地方孟氏堡寨,奴隶 300 户。"在灭墀邦松之前,琼保·邦色苏孜杀藏蕃小王(似即娘若切喀尔之王藏王兑噶尔),以藏蕃两万户来献,朗日伦赞即将藏蕃两万户封给琼保·邦色苏孜。当然,赞普的旧臣和外戚等也得到封赏。正如《敦煌本吐蕃历史文书》所说:"斯时也,娘氏、韦氏、农氏三族,以及蔡邦氏,戚族之四大家族最为忠诚,遂赏赐

众多奴户，广袤土地，并任之为赞普之伦相也。"对于朗日伦赞的封赏功臣，有不少论著把它作为当时吐蕃是奴隶制社会的根据，认为这样大量地赏赐奴隶和土地说明是奴隶制社会，"以上古藏文文献记载的，只一次赐予的奴隶就有 4800 家。可见被征服者作为奴隶，已经成为当时社会流行的事情，而且数量是相当大的"。[①] 不过正因为数量如此巨大，使我们觉得对这一封赐的性质还需要探讨。这里的"奴户"，藏文作 བྲན་ཁྱིམ，བྲན一词确实是奴隶、奴仆之意，但 ཁྱིམ一词之意为"家"、"家庭"，可见这里分封的"奴隶"，是有家庭的，与以人为单位计算、没有任何财产和人身自由的奴隶有所不同。其次，这里的受封者娘氏、韦氏、农氏、蔡邦氏都是从敌方投奔来的，琼保·邦色苏孜也是杀藏蕃小王来投奔的，以藏蕃两万户来献，即以此两万户封之，因此这种封赐应当是具有利用敌方的降附者管理敌方之民的性质。再从对农·准保的封赏看，该处藏文为 མནོན་འདྲོན་པོའི་བྱ་དགའར། ཁོ་ནའི་ཕུ་ནུ་པོ་མནོན་ལ་སྩོགས་པ་བྲན་ཁྱིམ་ལྔ་བརྒྱའ་སྩལ་ཏོ།这里的 ཕུ་ནུ་པོ即是 ཕུ་བོ和 ནུ་བོ的合称，意为哥哥和弟弟，所以按字面说此句的意思是："对农·准保的赏赐是，赐给了他的哥哥和弟弟等农氏奴户 1500 户"，如果认为这里的奴户即"奴隶"，岂不是农·准保的哥哥、弟弟、家庭乃至农氏家族都成了他的"奴隶"？娘·曾古、韦·义策、农·准保、蔡邦·纳森同样为攻灭墀邦松出力，娘氏、韦氏、蔡邦氏都得到他姓的土地、奴隶，何以农氏得到的是自己家的兄弟和家族做自己的"奴隶"，很难解释得通。再从娘·曾古本人的经历看，当墀邦松在念·几松的帮助下攻灭达甲吾时，他被封给念·几松当"奴隶"，用的也是 བྲན这个词，但是他这个奴隶受到念·几松的

---

① 王静如《关于吐蕃国家时期的社会性质问题》，载《西藏史研究论文选》，西藏人民出版社，1985 年版。

妻子的侮辱时，可以越过主人念·几松去向墀邦松请求不当念氏的奴隶，遭到墀邦松的斥责后，他又为首发起密谋，策划推翻墀邦松，并能与担任官职的韦氏、农氏等盟誓，甚至与韦氏、农氏等一起潜往琼瓦达孜与作为一邦之主的赞普盟誓。因此我们认为墀邦松把娘·曾古封给念·几松时，并不是赐给他一个完全没有人身自由的财产的奴隶，这里的 བྲན 应当是某种意义上的属民、家臣、仆隶之意。当时各小邦之王，类似于中原春秋时代的诸侯，诸侯之下有世袭的卿、大夫等，他们有自己的家臣和属民，这些家臣和属民并不一定就是奴隶。朗日伦赞的封赏功臣，应是让一些有功的贵族管辖一定的领地和属民，管理新征服的地区。

朗日伦赞统一雅鲁藏布江流域后，可以说吐蕃王朝已经建立。朗日伦赞似乎已在悉补野部的首邑琼结的琼瓦达孜之外在拉萨河流域建立了一个统治中心，所以朗日伦赞之子松赞干布就出生在拉萨河上游墨竹的亚伦札对宫。[①] 对于朗日伦赞的生卒年代未见史料记载，但是依据松赞干布在墨竹出生和十三岁即位，则朗日伦赞在统一各小邦之后还在位十多年。这期间他的活动显然是镇压各小邦残存的反抗势力，并继续向象雄、苏毗等小邦扩张，《敦煌本吐蕃历史文书》所记的镇压达布之反叛，即是一例。同时他还协调新旧贵族大臣的关系，加强赞普的地位，巩固新建立的王朝。敦煌文书说朗日伦赞征召娘·曾古之子尚囊为侍从，不久又委任为大论并授与小银字告身，可见朗日伦赞在位时已开始着手建立职官和爵位的制度。但是由于他当时主要是把精力用在巩固政权上，所以对藏族社会带来重大变化的许多制度还是在松赞干布时才确立起来的。

松赞干布是在朗日伦赞被谋叛者进毒害死后于十三岁时即

① 巴桑旺堆《我对<松赞干布年谱)的质疑》，载《西藏研究》1985 年第 1 期。

位的，他即位后坚决镇压各种反叛势力，巩固新王朝的统一，并为此建立了一系列的制度。对于松赞干布的勋业伟绩，已有不少藏、汉族学者撰文从多方面进行过深入论述，虽然还有一些问题难以确定，但其主要事迹还是一致公认的。松赞干布的事迹中对藏族社会的发展影响最大的有两件事，一是创制文字，制定法律；一是巩固王权，制定职官和行政制度。按藏族社会发展的程度，还在各小邦林立的时期就已有了使用文字的需要，很有可能有些地区使用过某种不太完备的文字，松赞干布时派遣吞米·桑布札等人去印度学习，回来后创制了采用拼音的藏文，并立即用在王朝的行政管理上。松赞干布制定的法律，是为了保证王室和贵族官员的统治地位，规定各级官员的品位、职权，严格区分社会各阶层的身份地位，身份不同的人受到伤害，其处罚从赔命价银一万一千两到十两不等，以下犯上还要伴以处死、抄没家财等，盗窃国王贵族和平民的财产处以从一百倍到八倍的罚款。随着阶级的划分得到法律的保障，残存的氏族部落的血缘关系的社会作用逐步削弱乃至消失，松赞干布在此基础上建立了一整套社会组织，即划分如和千户。据藏文史籍记载，吐蕃本部雅鲁藏布江流域被划分为四个如，四十个东岱(千户府)。其中以《五部遗教》的记载较为详细：

“后藏如拉(其地东至强木尼扎，南至尼婆罗朗那，西至拉金牙迷，北至介玛拉恩，以折之都尔巴那为中心，相当于今西藏日喀则、江孜地区雅鲁藏布江以南的地方)有八个千户，加上一个小东岱为九个。(如拉上部)芒噶、墀贡为没庐氏的千户，仲巴、拉孜为没庐氏的千户。在汉藏战争之时，曾由如拉的将军没庐·坚(赞)森格担任四如的统帅。(如拉上部的)战马为鹅黄及丹红色，军旗为白色狮子朝天咆哮，军队护卫官(或称候补将军或副将)为朗·达许如察，其告身品级为铜告身，其军队行动如水晶母

石迸裂,人数有三十六万。如拉下部之四个千户娘若为哲氏之千户,墀塘为琼保氏之千户,格呈木为桂氏之千户,喀尔巴为许古氏之千户。春玛小东岱为没庐氏之千户。如拉下部的将军为哲·嘉多日墀类,战马为鹅黄及纯黑色,军旗为白缎覆盖原野,军队护卫官为琼波·布纳森,告身品级为玉石告身,其军队行动如冰雹骤降大地,其人数为三十六万。据说如拉上下两部分的人数为七十二万。

叶如(其地东至色朗玛古尔普,南至聂拉那牙保那,西至介玛拉古,北至迷地曲那,以囊·雄巴蔡为中心,相当于今日喀则地区雅鲁藏布江以北及黑河地区西南部的地方)有八个千户,朵容、象顶为琼波氏的千户;朗迷、帕噶尔为巴曹氏的千户;章村、年噶尔为朗巴氏的千户;叶若布、松顶为桂氏的千户;囊地方小东岱为仁勒甲氏的千户。叶如上部之将军,由甲哇·意希德周墨波、琼波·达桑娘朵担任,战马为白踵虎纹,军旗如黑色大海,军队护卫官为巴曹·措热,告身品级为铜告身,军队行动如珊瑚树张开,人数为三十五万。叶如下部之将军为桂·赤年贝玛,战马为青色玉翼,军旗为狮子豹纹,军队护卫官为朗巴·官卜,告身品级为铜告身,军队行动如烈火燎原,人数为三十五万,上下两部合计为将近七十万。

伍如(其地东至沃嘎秀巴本顿,南至玛拉山脉,西至休尼木,北至色朗玛古尔普,以拉萨小昭寺为中心,相当于今拉萨及林芝地区)上下部的千户是:章本、秀衬为(秀村氏)的千户,局巴、松顶为属庐氏的千户,岛岱、德觉木两个千户为玛氏和噶哇氏的千户,几堆、几麦为韦氏的千户,叶夏卜小东岱为勃阑伽氏的千户。伍如上部之将军为那囊·甘玛穷,战马为白鬃快马,军旗为红缎上绣白色火焰,军队护卫官为农·东松准杰,告身品级为铜告身,军队行动如勇壮野牛群奔来,人数为三十七万。伍如

下部之将军为韦·杰桑达囊，战马为白踵豹纹，军旗为狮子黑豹，军队护卫官为许布·空章宗赞，军队行动如黑雾笼罩湖面，人数为三十七万。上下两部合计为七十四万人。

约如（其地东至工域哲那，南至夏乌达高，西至喀若岗则，北至玛拉山脉，以雅隆昌珠为中心，相当于今西藏山南地区及林芝地区的一部分）有八个千户，加上一个小东岱为九个。雅隆和秦隆两个千户，为涅氏和蔡绷氏的千户，江将和垅巴两个千户，为娘氏和那囊氏的千户，列和洛札两个千户，为琛氏和尼瓦氏的千户，日窝小东岱，为章顿氏的千户。约如上部之将军，为娘·达桑玉丹，战马为快捷飞马，军旗为狮子相对，军队护卫官尚·玛香堆琼，告身品级为铜告身，军队行动如铅液出炉，人数为三十五万。约如下部的将军为琛·仁钦杰色，战马为玉色蜜蜂，军旗为五彩装饰，军队护卫官为洛·达曲赤色，告身品级为铜告身，军队行动如鹞鹰扑食，人数为三十五万。上下两部合计为七十万人。”[①]

按此处的记载，各如各有八个千户所，加上一个小东岱，四如共有三十六个千户所。按《智者喜宴》的说法，各如还要加上一个赞普的禁卫队，相当于一个千户所，所以四如合计为四十个千户所。《五部遗教》所记各如的人数，总数达二百八十六万，若理解为军士数，则显然太多，疑有误记之处。按这记载，吐蕃四如实际上每如分上下两个部分，共八个部分，每部有将军一人，护军（副将）一人，这些官员也被称为“如本”，则总共有十六名如本。这种编制的八部，有自己的军旗，有的还说有不同的战斗呐喊声，战马的颜色也不一样，并且都是兼管军事行政的组织，所以与满族兴起时的八旗组织有些类似。各如之下设千户所，各

① 乌金林巴发掘的伏藏文书《五部遗教》，437—439页，民族出版社，1986年版。

千户所设千户长，最初可能是一人，《敦煌本吐蕃历史文书》说755年曾决定每一千户所任命三名千户长。[①]《五部遗教》所说的某千户所为某某姓氏的千户，并不是说该千户都是由该氏族组成，如同一个氏族部落，而只是指该千户的千户长由该家族人世代担任。如《恩兰·达札路恭纪功碑》正面所刻赞普赤松德赞赐给达札路恭的诏书誓文中即有："而禁卫军彭域东本（即禁卫军彭域千户所的千户长）之职，永不授与他人，论达札路恭之远祖悉腊之子孙中凡具能力者，公正临民者，授以禁卫军彭域东本，永为世职。"[②] 因此吐蕃四如和千户所的划分是按地域而不是按氏族，它们是超越氏族部落血缘关系的王朝的行政机构。各千户所之下又划分为若干个部落，部落设有部落长、先锋官、农田官、财务官、文书等官职，管理部落的生产、军事、征收税赋等事务。从新疆发现的吐蕃王朝时期的藏文木简看，各部落中有多种姓氏已是普遍的现象，甚至有些部落中还有外民族的人掺杂其中。[③] 部落的生产资料——土地为王朝所有，王室将一部分土地赐给贵族官员，一部分作为官员在任职时的薪俸田，还有一部分由农田官分配给农民。贵族的土地和薪俸地由农民耕种，其收成如何分配还未见明确的记载，很可能农民耕种这些土地具有完成劳役的性质。在这些藏文木简中，有奴婢授田的记载，而奴婢授田可以保证贵族官员比一般农民占有更多的田地。农民由于领受了一份土地，就必须向国家承担兵役、税赋和劳役。这种由国家（王室）占有土地并对贵族官员和农民普遍授田（由于阶级地位的不同，授田数量有很大的差别）而使农民固定

① 《智者喜宴》，上册，187页。
② 王尧《吐蕃金石录》，83页，文物出版社，1982年版。
③ 王尧《吐蕃简牍综录》，51—58页，文物出版社，1986年版。

在一定的部落之中、对国家承担兵役税赋的制度，类似于北魏、隋唐实行的均田制。在吐蕃王朝统治下，农民的人身是不自由的，国家可以把农民用来赏赐贵族功臣，也可以通过部落的组织和官员对农民加以奴役。农民领受的土地是由部落官员分配和登记的，农民交纳赋税和完成差役的情况也是由专职的官员详细登记的。因此，农民对于国家（王室）来说，其经济地位已具有后来的领种一份差地承担差役租税的农奴的性质。从这个意义上分析，吐蕃本部四如的各千户所之下的部落，已经不是建立在部落成员间的血缘关系之上的氏族部落，而是与希腊雅典国家建立时的地域部落性质相同的一种军事行政机构。

吐蕃王朝的地域部落的建立对氏族部落制度产生的巨大冲击，还表现在随着吐蕃王朝的扩张、统治地域的扩大，使得吐蕃王朝需要不断地征调军队到新征服的地区去耕牧驻守，担负监视各地的西羌部落、吐谷浑和汉族人民的任务，从而使部落的界限进一步地被打破。按吐蕃的军制，千户所和部落既是行政机构，又是军事组织，吐蕃每次发兵，从各个千户所和部落抽调一部分，包括兵士和家属迁往新的地区。这种频繁的军事征调，造成部落的分散，同一个部落，一部分在西藏，一部分在青海，一部分在西域，仍然使用同样的部落名字。后来这些部落名字有些演化为地名，造成今天藏族各地区往往有完全相同的地名的情况。这种军事征调同时又形成若干本来相距甚远、联系很少的各部落的人家在新的地区紧密相依的情形，而且管理这些远离故土的部落群的机构甚至不是四如——千户所的体制，而是吐蕃王朝为了军事需要而专门设置的一种军政机构——ཁྲམ(军镇)，它类似于唐朝早期的行军总管或后期的节度使。在这些出征和戍守的军队中，王朝的权威和军事活动的需要更进一步地把部落的血缘关系排斥到次要的地位。这种情形在敦煌和新疆

发现的吐蕃文书中可以看得十分清楚。

在吐蕃王朝时期，对“旧氏族时代的道德的影响、因袭的观点及思想方法”产生冲击的另一个重要的因素是佛教的传入并成为赞普王室所尊崇的宗教。佛教对吐蕃王朝的政治、文化、经济的影响是多方面的，在思想上，佛家的出世思想、前世今生来世的因果报应学说以及众生在无数次轮回中有可能互为父母子女的宣传，都与崇拜祖先、重视血统和血缘关系的氏族观念大不相同，因而佛教的传播对氏族血缘观念的削弱发挥了重要的作用。从松赞干布时佛教开始传入，到赤松德赞时兴建桑耶寺，剃度吐蕃人出家为僧，建立僧伽，禁止本教，发展佛教，使佛教成为当时吐蕃社会上一种新兴的力量。赤松德赞和赤德松赞（塞那累江允）父子几次召集臣下盟誓兴佛，其中赤德松赞在兴建噶迥多吉央寺之后召集君臣盟誓的盟文中规定：“赞普之子孙，从年幼者起至执掌国政者止，俱应从比丘中委任善知识，尽其可能学习佛法。蕃土全境亦须学习佛法，奉行不懈。对吐蕃上自权贵，下至庶民，俱不阻闭其人于解脱之门径，使愿信奉者俱入于解脱。并常从其间选择有贤能者委任为堪布，并使众堪布由寺院中参议诏命，授以管理寺院之权，委为善知识之职。绝不准将出家僧人给予别人为奴，亦不科派差税而奴役之，不以世俗之法律惩处之，而以彼等作为朕父子皈依供养之对象。”[①] 由于赞普王室的扶植，佛教寺院和僧侣集团成为一个由脱离氏族组织和部落的人群组成的享受免除差税、兵役特权而且受到王室和臣民供养的特殊的社会组织。这些以追求解脱世间苦难、为赞普王室诵经祈福为业的僧人，不仅宣称抛弃家室和财产，而且有的还抛弃世俗的姓氏。他们的存在，就说明社会上已经有了使人们

① 《智者喜宴》，上册，409—413页。

脱离氏族血统联系的途径和思想基础。

对于吐蕃本部四如以外的地区，吐蕃王朝针对各地的具体情况，在统治方法上有所不同。对四如以北从西部的象雄到东部的苏毗（孙波）的广大藏北地区，吐蕃设置了家族和孙波两个如。象雄即汉文史籍所记的大、小羊同国，《册府元龟》外臣部说："大羊同国，东接吐蕃，西接小羊同，北直于阗，东西千余里，胜兵八九万。"《旧唐书·吐蕃传》说："弄赞（即松赞干布）弱冠嗣位，性骁武，多英略，其领国羊同及诸羌并宾服之。"《敦煌本吐蕃历史文书》记载有松赞干布以其妹赛玛噶嫁象雄王李迷夏，后发兵进攻象雄，象雄王李迷夏失国，其部众被吐蕃收为编氓的故事。《旧唐书·吐蕃传》又记，贞观八年（公元 634 年）唐太宗遣行人冯德遐到吐蕃，松赞干布遣使向唐朝求婚，唐朝不允，"弄赞遂与羊同连，发兵以击吐谷浑。吐谷浑不能支，遁于青海之上，以避其锋，其国人畜并为吐蕃所掠"。可见在此以前象雄已被吐蕃吞并。《第吴宗教源流》说："吐蕃与突厥交界之地，有上部象雄的五个千户所，即：一、俄局拔，二、芒玛拔，三、列玛拔，四、杂莫拔，五、巴噶小东岱。吐蕃与苏毗交界之地，有下部象雄的五个千户所，即：古格、古交、计藏、雅藏、计底小东岱。此为象雄万户府上下两部的十个千户所。"可见吐蕃吞并象雄后，逐步将其千户所——部落的一套行政编制推行于象雄。如按象雄胜兵八九万而编为十个千户所计算，一个千户所当能集兵近万人，可见吐蕃的一个千户所并不刚好是由一千户人家组成的。关于苏毗的汉文记载，有些地方不太清楚。《新唐书·西域传》说："苏毗，本西羌族，为吐蕃所并，在诸部最大。东与多弥接，西距鹘莽硖，户三万。天宝中，王没陵赞欲举国内附，为吐蕃所杀，子悉诺逻率首领奔陇右，节度使哥舒翰护送阙下，玄宗厚礼之。"《册府元龟》外臣部记，"（天宝）十四载（755 年）正月，苏毗王子悉诺逻率其

首领数十人来降。陇右节度使哥舒翰奏曰:‘苏毗一蕃,最近河北,吐浑部落,救倍居人。盖是吐蕃举国强授,军粮兵马,半出其中,自没陵赞送款事彰,家族遇害二千余人,悉其种落,皆为猜阻。今此王子又复归降,临行事泄,还遭掩袭,一千余人,悉被诛夷,犹独与左右苦战获免。且吐蕃、苏毗互相屠戮。心腹自溃,灭亡可期。但其王逆逆归仁,则是国家盛事。伏望宣付史馆,旌其慕化。”而《隋书·西域传》又记有:“女国,在葱岭之南,其国代以女为王,王姓苏毗,字末羯,在位二十年。女王之夫,号曰金聚,不知政事。国内丈夫惟以征伐为务。山上为城,方五六里,人有万家。王居九层之楼,侍女数百人,五日一听朝。复有小女王,共知国政。”而《新唐书》又记载吐蕃党项、茂州之西有东女国,王为汤姓,“户四万,胜兵万人。王号宾就,官曰高霸黎,犹言宰相也。官在外者,率男子为之。凡号令,女官自内传,男官受而行。王侍女数百,五日一听政”。看来苏毗原先也是一个较大的部落联盟,其分布区域原在西藏西北部,后来向东发展,分裂为东西两个女国。在朗日伦赞时,苏毗已有一部分被吐蕃征服。松赞干布即位时,苏毗曾和象雄、达布、工布等小邦一起反叛吐蕃。被再次征服后,松赞干布将苏毗的一部分按吐蕃制度编组为十一个千户所,即是《第吴宗教源流》所说的:“总的来说,苏毗的千户所被称为从中心扩展出来的外圈千户所,其中的十一个千户所是松赞干布划入的,即是则屯和约屯两个千户,上下桂仓两个千户,窘堆、窘买两个千户,哲堆、哲买两个千户,喀若、喀桑两个千户,那雪小东岱,共十一个千户所。”[①]《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年有虎年(702 年)征孙波如大料集和猪年(759 年)孙波如大部授予告身诏命的记载,说明吐蕃后来将苏毗编组成

① 《第吴宗教源流》,259 页。

千户所的部分组建为孙波如。对于苏毗，开初吐蕃还保留了苏毗的王室，所以天宝年间有苏毗小王没陵赞、悉诺逻两次叛逃投唐的事件发生。到755年悉诺逻降唐后，吐蕃才对剩下的孙波如的大部分首领授予告身，使孙波如的各项行政制度与吐蕃本部划一，苏毗之王室大约也在此时被废除。苏毗向东发展到川西北的东女国，与白狗、哥邻等部落合称为“西山八国”，处在唐蕃双方长期争夺的地带。《新唐书·东女国传》记载，“武德时，王汤滂氏始遣使入贡，高祖厚报。为突厥所掠不得通。贞观中，使复至，太宗玺书慰抚。显庆初，遣使高霸黎文与王子三卢来朝，授右监门中郎将。其王敛臂使大臣来请官号，武后册拜敛臂左玉钤卫员外将军，赐瑞锦服。天授、开元间，王及子再来朝，诏与宰相宴曲江，封王曳夫为归昌王、左金吾卫大将军，后乃以男子为王。”同时又说，东女国等西山八国“其种散居西山、弱水，虽自谓王，盖小小部落耳。自失河、陇，悉为吐蕃羁属，部数千户，辄置令，岁督丝絮”。贞元九年东女国之王汤立悉等降唐后，“(韦)皋处其众于维、霸等州，赐牛、粮，治生业。立悉等入朝，差赐官禄。于是松州羌二万口相踵入附。立悉等官刺史，皆得世袭。然阴附吐蕃，故谓两面羌”。可见吐蕃征服东女国等西山八国较晚，征服之后吐蕃在其部落中派驻官员，督征税赋，但是仍然保留其原有的部落世袭首领。这些部落虽在吐蕃统治之下，但是保留原有的氏族部落的成份较多，与吐蕃本部的制度仍有较大的差别，所以唐朝称他们是“为吐蕃羁属”。

与东女国等西山八国的情况相类似，多弥、白兰、党项等西羌部落也逐步被吐蕃所统一。《新唐书·西域传》说：“多弥，亦西羌族，役属吐蕃，号难钮。滨犁牛河，土多黄金。贞观六年(632年)，遣使者朝贡，赐遣之。”故多弥当在今青海玉树通天河流域，吐蕃征服多弥约在贞观年间。同书党项传中又说：“又有白兰

羌,吐蕃谓之丁零,左属党项,右与多弥接。胜兵万人,勇战斗,善作兵,俗与党项同,武德六年(623 年)使者入朝。明年,以其地为维、恭二州。贞观六年,与契苾数十万内属。永徽时,特浪生羌卜楼大首领冻就率众来附,以其地为剑州。龙朔(661—663年)后,白兰、春桑及白狗羌为吐蕃所臣,籍其兵为前驱。白狗与东会州接,胜兵才千人。”看来白兰也是处于唐蕃长期争夺中,一部分归附唐朝,一部分为吐蕃征服,成为吐蕃的附属部落。吐蕃对白兰的部落首领授予“笼官”等官职,如《册府元龟》外臣部记:“吐蕃白兰二品笼官董占庭等二十一人来降。”“笼官”可能是藏文的 བློན与汉文的“官”合成的一个词,也可能是藏文 ཞང་དཔོན的翻译,当是授与归附的部落首领的特别的官职。吐蕃对白兰的统治,主要是征调其丁壮参加对唐的战争,即“籍其兵为前驱”,看来并未完全将吐蕃本部的行政制度推行于白兰部落之中。党项是一个比较强大的西羌部落,《新唐书·党项传》说:“党项,汉西羌别种,魏、晋后微甚。周灭宕昌、邓至,而党项始强。其地古析支也,东距松州,西叶护,南春桑、迷桑等羌,北吐谷浑。处山谷崎岖,大抵三千里。”看来党项也是一个部落联盟,其内部有拓拔、破丑、野利、把利、细封等氏族部落,以拓拔氏最强。有的论著认为拓拔氏为南北朝时移入的鲜卑系统的部落,故党项应为鲜卑融合西羌而形成的部落联盟。但是从上节的分析看党项羌的语言与藏语接近,是西羌部落,拓拔氏是吐谷浑与其通婚时赠与的姓氏,故西夏建国后并不以拓拔为姓,而以嵬名为其姓氏。《旧唐书·党项传》说:“有羌酋拓拔赤辞者,初臣吐谷浑,甚为浑主伏允所暱,与之结婚。及贞观初,诸羌归附(唐朝),而赤辞不至。……太宗又令岷州都督李道彦说谕之,赤辞从子思头密送诚款,其党拓拔细豆又以所部来降。赤辞见其宗党离,始有归化之意。后岷州都督刘师立复遣人招诱,于是与思头并率众内属,

拜赤辞为西戎州都督，赐姓李氏，自此职贡不绝。”吐蕃势力北上攻占吐谷浑故地后，党项受吐蕃威胁，一部分由唐朝迁移到内地。《旧唐书》说：“其后，吐蕃强盛，拓拔氏渐为所逼，遂请内徙，始移其部落于庆州，置静边等州以处之。其故地陷于吐蕃，其处者为其役属，吐蕃谓之弭药。”“又有雪山党项，姓破丑氏，居于雪山之下，及白狗、舂桑、白兰等诸羌，自龙朔以后，并为吐蕃所破而臣属焉。”《新唐书·党项传》则改为：“地乃入吐蕃，其处者皆为吐蕃役属，更号弥药。”因此有些文章认为弥药（藏文为 མི་ཉག，又音译为木雅）是吐蕃征服党项后对党项的贱称，实际如前所述，吐蕃与党项俱为藏族先民的部分，语言习俗相类同，他们在此之前即有密切关系，藏文史籍记载松赞干布的五个王妃中有木雅妃，可见在吐蕃征服党项之地以前，赞普王室即与党项首领有通婚关系。《智者喜宴》还说有的史籍所说的松赞干布的如容妃即是木雅妃，拉萨药王山著名的扎拉路浦石窟即是她建造的。若此说属实，则松赞干布的五世祖拉脱脱日年赞之母为如容妃东甲错母，赤松德赞的长子牟尼赞普之妃亦有如容妃，那么赞普王室与党项的婚姻关系就非止一代，因此木雅不应是吐蕃对党项的贱称。就是归附唐朝内徙北上的党项，也仍然与吐蕃有联系，《旧唐书》说：“其在西北边者，天授三年内附，凡二十万口，分其地置朝、吴、浮、归等十州，仍散居灵、夏等界内。自至德以后，常为吐蕃所诱，密以官告授之，使为侦道，故时或侵叛，寻亦底宁。”但是到唐朝发生安史之乱后，庆州党项仍与吐蕃联系不断，甚至帮助吐蕃进攻唐朝。《新唐书》说：“（郭）子仪以党项、吐谷浑部落散处盐、庆等州，其地与吐蕃滨近，易相协，即表徙静边州都督、夏州、乐容等六府党项于银州之北、夏州之东，宁朔州吐谷浑住夏西，以离沮之。召静边州大首领左羽林大将军拓拔朝光等五刺史入朝，厚赏赉，使还绥其部。先是，庆州有破丑氏族三、野

利氏族五、把利氏族一，与吐蕃姻缘，赞普悉王之，因是扰边凡十年。子仪表工部尚书路嗣恭为朔方留后，将作少监梁进用为押党项部落使，置行庆州。且言：‘党项阴结吐蕃为变，可遣使者招慰，芟其反谋，因令进用为庆刺史，严逻以绝吐蕃往来道。’代宗然之。又表置静边、芳池、相兴三州都督长史，永平、旭定、清宁、宁保、忠顺、静塞、万吉等七州都督府。于是破丑、野利、把利三部及思乐州刺史托拔乞梅等皆入朝，宜定州刺史折磨布落、芳池州野利部并徙绥、延州。”尽管唐朝对内迁党项与吐蕃的联系竭力防范，但是仍有党项联合吐蕃反唐的事件发生，“大历末，野利秃罗都与吐蕃叛，招余族不应，子仪击之，斩秃罗都，而野利景廷、野利刚以其部数千人入附鸡子川”。对于内附的党项部落，唐朝虽设有羁縻府州管辖，但是为了与吐蕃的影响竞争，这些府州的设置大体以氏族部落为基础，部落首领被任命为府州的都督、刺史等官职，并可以世袭。唐朝官员中有兼领“押党项部落使”的，负责管理党项部落首领，并通过他们控制党项部落。与此相仿，吐蕃对于其控制下的党项部落也是争取其首领，封给官位、告身，甚至封为王，基本上保持其原有的部落组织，并且尽力与归附唐朝的党项部落联络，甚至采用通婚、密授王号告身等。《第吴宗教源流》说：“下部勇士部落，自玛(沁)蚌拉(即阿尼玛卿山)以下，噶唐鲁孜以上，朝向汉人城池的边界之地，在当地所有的九个通颊部落之上加上西夏六部落(བའི་ཞ་ཉེ་དྲུག)。”[1] 这里九个通颊部落即是指从西藏派出的九个“没有赞普命令不准返回”的噶玛珞部落，是专门戍守东北方向的吐蕃部落。这一资料再次说明藏文古籍是把党项羌的部落看作与藏族部落相同的一支。

吐谷浑王室是从东北西迁的鲜卑部落，但其部众多是甘青

① 《第吴宗教源流》，275 页。

一带原有的西羌部落。学者们一般认为吐谷浑的生产以游牧为主,也有一部分农业,商业也很活跃,其商队东到黄河中下游,南至成都平原,西往中亚波斯,国内财政收入主要靠向富商征收赋税。吐谷浑首领称可汗,其下诸部酋长则称王、公。王公既是各部的酋长,也可在汗国中任将军或宰相等职,他们拥有部众、畜群、牧场、田地,并直接向商人收税。吐谷浑因受汉文化影响较深,官制效仿中原王朝,有宰相、将军、仆射、尚书、司马、侍郎等官职。[①] 吐谷浑在几百年的发展中,封建化的程度较高。贞观九年(635年),唐朝出动大军攻打吐谷浑,吐谷浑王伏允的次子达延芒波结投降吐蕃,受到吐蕃的重用。贞观十二年(638年),松赞干布与羊同合兵攻击吐谷浑,开始了吐蕃与唐朝争夺吐谷浑的长期的战争。当时吐蕃正处在上升发展时期,迫切需要打通向东北发展的道路,所以举全国之兵争吐谷浑,而吐谷浑内部一些贵族大臣和西羌部落由于与吐蕃在血缘、习俗、生产生活方面的亲缘关系,也倾向于吐蕃而叛离吐谷浑王室,所以吐蕃在战争中占据主动。咸亨元年(670年)唐朝大将薛仁贵率十万大军与吐蕃大战于大非川(今青海共和县境内),唐军大败。吐谷浑部众除部分投唐内徙外,大部分归入吐蕃。吐蕃对吐谷浑的统治策略,一方面保留吐谷浑小王室,与吐谷浑王室通婚,如松赞干布之子贡松贡赞即娶吐谷浑公主芒木杰赤噶,生子芒松芒赞,继松赞干布之后为赞普,而吐蕃在689年嫁公主墀邦给吐谷浑小王。同时,吐谷浑小王室达延(即达延芒波结)还在吐蕃朝廷担任要职,《敦煌本吐蕃历史文书》中多次有达延与吐蕃大论和重臣主持盟会的记载,直到赤松德赞修建桑耶寺以后的兴佛盟誓文中,吐谷浑小王仍排列在群臣之首位,且仍保留有玛噶吐谷

① 江应梁主编《中国民族史》,中册,141—142页,民族出版社,1990年版。

浑可汗的称号。另一方面,吐蕃将吐谷浑的部落编为万户——千户——部落的体制,尽力使之符合吐蕃的行政编制。吐谷浑的万户部落,约相当于吐蕃本部的如,根据在新疆发现的古藏文木简,吐谷浑有上万户部落和下万户部落之分。万户部落之下,又分为若干个千户。托玛斯曾发表过一份在新疆发现的古藏文文书,内容是一家叶谷浑贵族为世袭的千户长的职位继承问题向吐蕃当局所做的申诉。[①] 这份文书表明,在吐蕃统治之下的吐谷浑贵族要继承千户长的职位,必须要保证向吐蕃当局按期交纳税赋,而且要送礼。得到吐谷浑小王的推荐,并得到吐蕃当局的任命,吐蕃当局为了军事和政治的需要,将吐谷浑部落分别安置在从陇西到河西走廊直到西域一线,在与唐朝的战争中经常征发吐谷浑部落充当前锋。因此,在吐蕃统治下的吐谷浑部落内部的血缘联系已很淡薄,部落的组织和首领、官员的任命,都操纵在吐蕃官员的手中,这种部落可以说也是吐蕃当局为了政治和军事目的而人为划分和管理的地域部落。唐朝在安史之乱后,国力迅速衰落,吐蕃乘机进占了河西、陇右大片汉族地区,统治了数十万汉人。正如《沈下贤集》所说:“自翰海以东,神鸟、敦煌、张掖、酒泉,东至于金城、会宁,东南至于上邽、清水,凡五十郡、六镇、十五军,皆唐人子孙,生为戎奴婢,田牧耕作,或丛聚城落之间,或散处野泽之中。”《通鉴》卷二百二十六说:“吐蕃得河陇士五十万人,以为非族类也,无贤愚莫敢任者,悉以为婢仆,故其人苦之。”但是,吐蕃王朝统治早已确立了封建制的汉族地区的情况,并非“悉以为婢仆”一句话即能说明。从敦煌出土的写卷看,吐蕃军于 787 年占领敦煌后,对敦煌地区的汉人采取了

① 托玛斯《中国新疆发现的古藏文文书》,吐谷浑部分,杨铭汉译,载《国外藏学动态》,第 3 期,67—70 页。

按吐蕃的制度编组部落，委任投降的唐朝官员、地主为官，从汉人部落中征集税赋的统治办法。见于敦煌写卷的沙州汉人部落的名称，有擘三部落、阿骨萨部落、悉东萨部落、宁宗部落、撩笼部落等。学者们认为，汉人部落的这些名称，是由藏语译成汉语的，一种可能是为了吐蕃人称呼起来方便，一种可能是在划分部落之初汉人部落的主要官员是由吐蕃人担任的，故以其原来部落的名称称呼其新到的部落。敦煌汉人部落的组织，在部落之下分为若干"将"，敦煌文书中有"左三将"、"左十将"等称呼，看来一个部落之中又分为左、右，大约各有十个"将"。"将"设有"将头"，管理本"将"的事务。一个"将"大约由二十户到三十户人家组成。吐蕃王朝在其设立的汉人部落中实行按人口分配土地，通过部落的形式组织农业生产，并向农民征收税赋、劳役。敦煌汉文写卷 S9165 号为一份户口地亩册，记载了敦煌某一汉人部落中按口授田的情况。这份写卷说明，吐蕃对其统治下的汉人部落是严格按人口授田，每口授田一突，约相当于唐制十亩，因而地亩册上每户只记户主姓名和口数，不像唐朝的授田历要记载性别、年龄、应授田数、实授田数等。汉人部落的农民在受田的基础上，按照部落管理的办法，要向吐蕃政府交纳赋税，支应差役。《吐蕃简牍综录》所收新疆的古藏文木简中，除农民受田的登记外，还有吐蕃部落中交纳赋税方面的木简十余枚。王尧、陈践先生据此认为："赋税见于木简中的有三种情况。一、农业生产品的地租：ཞིང་ཁྱུན实际是地租，一般是缴纳实物，如：青稞、小米。二、一种税收：ཁལ，按人口计征的税收，也是以实物缴纳。三、劳役地租，以服役的形式完成纳税的任务。"敦煌汉文写卷 P2163 号的背面是一份《寅年沙州左三将纳丑年突田历》，记载了某一汉人部落的左三将在寅年（虎年）登记的交纳上一年丑年（牛年）的税赋的情况。从这份文书看，编入部落的农民都要

向吐蕃当局交纳田赋。交纳税赋的基础是吐蕃当局通过部落授给农民的土地,因此此项农民受田也具有某种后来西藏农奴制中的“差地”的性质。汉人部落中也有个别户因任官职或其他原因取得免交税赋的特权,在文书中注明为“不合纳”。农民所纳的税赋中,大多为粮食,而且分别向几个地方交纳。其中向常乐(大约吐蕃在此设有供应军需的粮仓)交纳的每户均为一驮半二斗,可能这项税收是按户数征收的,而且必须一次交清。其余向瓜州、百尺下青(大约也设有仓库)交纳的粮食则各户不等,而且可以分期交纳,这大约是按各户人口、地亩、财产状况而规定的不同税额。此外,文书中还有以炒麦子的劳役顶交粮食,交纳布顶交粮食,向蚕坊交纳粮食、向寺院交纳油、麦、酥油等顶替向政府交纳税赋的记载。至于汉人部落的管理人员如将头的地位,在敦煌汉文写卷P3474号《丑年十二月僧龙藏牒》中记有:“齐周身充将头,当户突税差科并无,官得手力一人,家中种田驱使,计功年别三十驮”,也即是说齐周因担任将头的职务而得到了免除本身赋税劳役并由官府指派一人为其耕种的特权,“官得手力”即是官府指派的为官员耕种田地的劳役。因此将头实际上只是由吐蕃当局委派的一级官吏,其地位和性质与氏族部落中世袭的部落首领的地位相差甚远。再从上述的地亩册、突田历看,同一个“将”中姓氏很杂,如地亩册中二十户人家中有元、武、令狐、石、辛、白、陈、张、宋、吕、史、周、索、苏、侯、李、翟、高等姓,几乎一户一姓,而且有的户主显然是女性,突田历所记的另一“将”中有张、索、王、宋、阴、汜、刘、王、李、杜、雷、董、令狐、武等姓。[1] 这说明吐蕃在编组汉人部落时不可能也完全没有考虑姓

---

① 详见姜伯勤《突地考》,池田温《中国古代籍帐研究》所录249、250、269号文书。

氏血缘的关系。另外,为学术界所熟知的敦煌藏文写卷 P1083 号记载,由于吐蕃、苏毗部落的一些官员贵族以婚配为名将汉人女子抄掠去,实则沦为奴婢,所以汉人部落报请军帐会议批准,汉人部落之子女"不予别部婚配,而允于部落内部婚配"。[①] 这从婚姻关系上说明,吐蕃所编组的沙州汉人部落中并不存在阻碍部落内部通婚的血缘亲族关系。

综上所述,由于吐蕃王朝统一各个藏族先民部落(包括西羌部落)融合为藏民族,随着王朝的一系列政治、经济、军事制度的建立和发展,藏族先民的血缘氏族部落已发展到它的后期阶段。不过由于地域辽阔,各地情况不同,吐蕃王朝所能达到的统一程度不同,各地区间氏族部落瓦解的程度也有所不同。吐蕃四如和象雄、苏毗的千户所下辖的部落,已基本上是一种地方军政组织的地区部落,在吐蕃王朝崩溃后,这种部落组织迅速消失,随着部落中的贵族官员转化为占有生产资料和劳动者(农奴)的封建领主,封建领主制在这些地区迅速发展起来,并演变为封建农奴庄园制。吐蕃王朝在其统治的汉族地区及吐谷浑地区以行政力量编组的部落,在吐蕃势力退出这些地区后,也迅即消散。但是在青海、甘肃、川西北游牧地区或农牧交界的地区,情况则有所不同。这一地区一方面是存在许多仍保留有较多的氏族血缘联系的西羌部落,从吐蕃本土迁来戍守的部落只是杂处其间,所以重视血缘关系的氏族部落的一些组织形式存留较多,氏族酋长式的首领人物仍有较大的影响,另一方面以游牧为主的生产结构对社会组织管理形式的要求比较简单,在吐蕃王朝崩溃后,吐蕃残余势力曾在甘青地区进行混战,唐朝虽然曾短时间恢复

① 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》,45 页,四川民族出版社,1988 年版。

陇右河西大部分地区，但不久以后唐朝也因国力衰微无力顾及这一地区，经过五代到宋朝，中央王朝的力量也难以达到这一广大地区，在政治不相统一，民族战争、部落战争频繁的情况下，人们迫切需要依赖部落的组织来求得生存。因为存在这些客观条件，在吐蕃王朝崩溃之后，在甘、青、川藏族地区，部落的组织形式不但没有迅速消失，反而有了某种程度的发展，使得这一地区的社会组织形式与西藏地区有了明显的差异。

第四节　宋元以来藏族部落制度的变化

到北宋初年，甘肃、青海一带分布着数量众多的大小不等的藏族部落。汉文史籍通常称这种藏族部落为“族”，据汤开建从汉文史料中收集分析，北宋时陕西沿边秦风、泾原两路的藏族达八百多族，熙河兰会地区也有数百族，集兵可达数十万，青海黄河以北及黄河以南也分布着大量的藏族部落。不过汉文史籍对吐蕃部落的记载并不系统，往往是记载北宋与吐蕃交往或战争中所出现的事件时，遇到一族即记其族名，所以可能有重出，或者大部落与小部落混杂的情况，不过我们还是可以从这些记载中了解北宋时甘青藏族部落分布的大致情形。从汉文史料所记部落的名称看，可以分为几种情形：一种是氏族部落所沿用的名称，如摩雅克族，“摩雅克”当是藏文对党项的称呼“弭药”的异写，说明这一部落可能源于党项，而且在近代青海贵德县还有称为木雅的部落；又如固密族，即元明史料中西宁卫所辖的郭密族的异写，近代仍分布于青海共和县和贵德县一带；又如陇逋族，后世亦写作“隆奔”、“陇卜”，明代分布于青海湟中一带，为塔尔寺五族之一，格鲁派创始人宗喀巴即出生于这一部落；又如洗纳族，后世亦写作“西纳”、“西那”，明代分布于青海西宁西北，也是

塔尔寺五族之一。第二种是以部落居住的地域命名，如宗哥族，因其居住地在宗哥城（今青海省平安县）一带而得名，又如龛谷族，因其居住地在龛谷（今甘肃省甘谷县）一带而得名，又如青唐族，因其居住地在青唐（古渭寨以北，今甘肃省陇西、河州）一带而得名。第三种是以部落首领的名字命名，如唃厮啰族、扎实庸咙部、鬼章部、木令征部等。由于汉文史料对这些部落称呼的方法不同，其中必有许多交叉重复之处，或者对同一部落前后称呼不同而造成重复，所以其族数和户口总数大约并没有将文献记载简单相加而得出的那么多。

从部落的组成看，吐蕃王朝崩溃后在甘青地区出现的为数众多的藏族部落也有自己的特点。其中有一些从吐蕃王朝时代完整保留下来或基本完整保留下来的部落，其血缘关系比较浓厚，可以将其起源和姓氏追溯到吐蕃王朝时期，如一些相传是由吐蕃驻军演变而来的“噶玛珞”部落，其意义是指吐蕃王朝派来戍守边界的部落，因为没有接到赞普的命令而没有返回吐蕃本部，留在当地而发展起来的部落。不过多数部落似乎是经过吐蕃王朝崩溃时的大混战后重新分化组合而形成的，其中最典型的是《新唐书》吐蕃传所记载的唱末部落：“浑末，亦曰嗢末，吐蕃奴部也。虏法，出师必发豪室，皆以奴从，平居散处耕牧。及恐热乱，无所归，共相啸合数千人，以嗢末自号，居甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廓、叠、宕间，其近蕃牙者最勇，而马尤良云。”汤开建认为，宋代史科所记的凉州吐蕃折逋族，实为嗢末，为蕃化的汉人，又有凉州六谷部中的崔悉波部，也是嗢末的一部分。这种“共相啸合”而形成的部落，其成员之间自然并不一定有血缘的关系，或者只是一些有血缘关系的家族混合而成。当然，由于沿用了部落的组织形式，这些部落又不可能完全排除血缘关系的作用，因此在部落的发展过程中，从宋代开始甘青藏族部落的组

织出现了两大特点：

一是以血缘关系为基础的“亚部落”的组织与血缘关系淡薄的部落组织并存。在一个大部落中，往往又分为若干小部落，这些小部落或者是由一个共同祖先的后裔组成，或者是由有亲属关系的人们组成。在小部落之下，又分为若干个“日科尔”(རུ་སྐོར或རུས་སྐོར)，对于这一名称的意义，有的学者认为是“帐房圈子”，有的学者认为是“骨系”，即是由同一骨系(姓)的人组成的组织。同一个日科尔的牧民，被认为是同一血统，有互相扶助的义务，互相之间禁止通婚，日科尔中的某个人被外人杀害，其他人有为其复仇的义务。在部落的议事会中，日科尔是一个基层单位，有自己的代表。但是，在重大的政治、经济、军事乃至宗教活动中，部落乃是主要的单位，日科尔要服从全部落的决定。这种情形可以看作是地缘的联系虽然还未能完全取代血缘的联系，但是在部落中已经把血缘关系排挤到次要的地位，使之限制在一定的范围之中。

二是重视部落首领的血缘关系。宋代以后甘青藏族部落中有关部落起源的传说，实际上大多是有关部落首领的家族起源和繁衍的传说，部落相互之间的亲缘关系也往往是视部落首领之间的亲疏关系而定。例如唃厮啰因为是吐蕃赞普的后裔，被河州大商人何郎业贤带回河州，后又为宗哥族首领李立遵拥立为首领，并嫁女儿给他，建立唃厮啰政权，而唃厮啰之兄扎实庸咙为河南蕃部大首领，后来唃厮啰的长子瞎毡居龛谷，成为当地大首领，次子磨毡角随母居宗哥城，成为宗哥一带的大首领，唃厮啰的子孙成为宋代甘青一些藏族部落的首领。另外，藏文史料中关于果洛部落的形成和发展的记载，可以说是将部落首领的家族发展与部落的发展合为一体的典型。

据《安多政教史》记载，果洛部落首领出自祝(འབྲུ)氏。在藏

传佛教前弘期，其部落从康区南部一个叫做果洛的地方迁到古科隆。后来该部落出了一个名叫祝拉嘉的首领，他的儿子阿崩曾向宁玛派噶妥寺喇嘛学佛，又学习过本教，后来因和当地岭部落首领发生矛盾，又从古科隆迁到多饶多格隆扎帐游牧，该地似在今果洛的范围。当时，果洛上玛绕地区属于年则官人，中玛绕地区属于卡热官人，下玛绕地区属于萨勒官人。《安多政教史》说是因为宗教争端发生战争，年则官人被杀，年则、卡热、萨勒三部向祝拉嘉父子投降，[①] 而毛儿盖·桑木旦先生另据史料认为祝拉嘉父子与年则等部落商务联系密切，由于祝拉嘉父子政教地位日益增高，年则等官人心生忌妒，与祝拉嘉父子发生战争，年则官人被杀，三部投降，充当奴仆。[②] 看来实际是新移入的祝拉嘉部落以武力征服了当地原有的年则、卡热、萨勒等部落。为了更牢固地在果洛站稳脚跟，阿崩还通过一个到年波玉则神山朝拜、得到年波神的女儿年摩嫁给其幼子本雅的神话，把可能是年则部落原先供奉的年波玉则山神改变为自己部落的保护神，这也可能只是对阿崩家族与年波部落的一次联姻的神话渲染。阿崩早先娶岭氏之女为妻，生有三子，长子本嘉卜、次子本格各自另外成家立业，幼子本雅娶年氏女为妻，生子帕塔尔，继承父业。帕塔尔统治玛绕六部的土地和属民，并在玛绕钦莫谷口的色雄和科勒岗建造了两座城堡。此时已到明朝，宣德皇帝派唐老爷前来，封帕塔尔为万户，由他传出三果洛部落各部首领的世系。

据载帕塔尔有四个儿子，一个儿子在噶妥寺出家，帕塔尔将

---

① 智观巴·贡却乎丹巴绕吉《安多政教史》，吴均等汉译本，甘肃民族出版社，1989年版，第七章《论黄河上游玛多、果洛地区政教发展情况》。

② 毛儿盖·桑木旦《多麦历史述略》，载《民族论丛》，第七辑。

其领地和属民分配给其余三子，长子多吉本领有多绕地方和属民，次子班玛本领有孜噶科地方和属民，幼子班玛雅领有玛绕地方和属民.并将阿柯的百姓、色柯的差税、玉柯和藏柯的地方及百姓划归他们共同管辖。看来当时仍然保持着游牧部落给诸子共同管理，但是并没有明确统一的首领，因此整个果洛部落仍是建立在各部首领的亲属关系之上的松散的部落联盟，并没有统一的政权的观念。

多吉本有两个儿子，长子本秀嘉，次子旺钦本。本秀嘉又有两个儿子，长子阿什羌，次子坚赞。阿什羌有七个儿子，子孙繁衍，又分化为许多部落，合称为阿什羌部落。阿什羌的长子林布杰在塘卡地方修筑碉房居住，林布杰之子释迦本另筑碉房居住，后来释迦本之子才旺本又另筑碉房居住，才旺本所筑碉房称为康赛（意为新房子），释迦本所筑碉房称为贡玛（意为上房），林布杰所筑碉房称为康干（意为老房子），这样阿什羌部落先分为贡玛仓、康干仓、康赛仓三个部落。后来从贡玛仓内部又分出然洛仓和哇赛仓，又形成阿什羌部落内部分为贡玛、康干、康赛、然洛、哇赛五大部落。各大部落内部又分为若干部落和小部落，如1956年时康干仓有直属部落十几个；康赛仓有大部落4个，小部落21个；哇赛部落有7个小部落；然洛仓（又称红毛仓、果洛女王，因该部落曾以女性为部落首领）有5个大部落，60个小部落；贡玛仓有4个大部落，39个小部落。

多吉本的次子旺钦本在玛尔宁布察的各地方修建了碉房，由他的后裔发展为许多大小部落，合称为旺钦本部落。其内部又分旺钦曲多和旺钦曲麦两大系统，旺钦曲多内部又由红科三部、曲旁六部、措麻拉合十三部、二十五小支等小部落集团织成，旺钦曲麦内部又由上莫巴、下莫巴、莫查日麻等三个小部落集团组成。

帕塔尔的次子班玛本的后裔发展为班玛本部落，其内部后来分化为上卡昂、下卡昂、吉隆、旺达、王柔、特合土、帮义、德昂等八个部落群，称为班玛本八大部落，各部落群中又分化为数目不等的若干小部落。

历史上称阿什羌、旺钦本、班玛本为“三果洛”，即果洛部落的三大部分，但是各部的发展并不平衡，势力消长有所不同，到民国时期又有阿什羌部落的康赛为下果洛、康干为中果洛、贡玛为上果洛的“三果洛”的分法。

以上所说的是属于祝氏族的果洛各部落的首领的世系传承情况，部落之间的亲疏关系也依照此家族的亲疏关系而定。据毛儿益·桑木旦先生说，果洛除祝氏之外，还有阿波董氏、嘎波董氏（即《格萨尔王传》中岭国王室的董氏）以及年则、卡哇、萨勒等氏族。这样就出现了同姓部落与异姓部落之分，在果洛地区，同姓部落被称为内部落或直属部落，异姓部落被称为外部落或附属部落。但是同姓部落在若干代之后其关系也会疏远，也有产生相互斗争的情况，而且出现班玛本系统的首领与旺钦本、阿什羌系统的首领通婚的情况。这些事实说明，《后汉书》西羌传所说的西羌“所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号。十二世后，相与婚姻，……不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落”的情形，大部分在果洛部落中也可以找到。

果洛地区海拔高，地形复杂，沟壑纵横，气候严寒，交通十分不便，又不在交通要道上，因此历史上果洛受外界影响较少。果洛部落的发展演变，可以说是代表了藏族部落制度在相对封闭的环境中自然发展的一般情形。它明显地具有政治和社会生产十分分散的特点，从一个部落中分化出若干部落系统，各系统中又分化为若干小部落，随着部落首领家族的人数增多，部落的数

目也日渐增多。因而各部落的人口都比较少，在狭小的范围内维持简单的再生产，社会生产力的增长十分缓慢，抗御自然灾害的能力也很薄弱，社会处于长期停滞的状态。因此，有的学者认为，这种部落分散的状态与中原地区在春秋时代诸侯国林立的"小国寡民"的社会状态非常相似，对于古代史的研究可以提供许多生动的资料。

在河湟地区和陇西、秦渭一带，藏族部落的发展逐步走向建立统一政权的道路。这一地区除牧业外，农业也占有较大的比重，特别是在接近汉族地区的地方，吐蕃王朝时代开始的封建化的程度要更深一些，出现了土地私有制。北宋将领王厚进取河湟时，曾将抵抗宋军的蕃人的田土和属于唃厮啰政权首领董毡、瞎征、温溪心等人的田土"尽行拘收入官"，而且"田土顷亩不少"。在熙河六州，宋朝招纳藏族人充当弓箭手，拨给土地，土地买卖盛行。[①] 这一地区又是北宋、西夏长期争夺的地区，民族战争频繁。当地藏族部落为求自存和发展，迫切需要在各个小的部落群的基础上建立较大的统一的政权。由于吐蕃王朝200多年的统一，赞普王室在藏族社会具有崇高的地位和巨大的号召力，所以河湟地区藏族部落的统一采取了迎请赞普的后裔共尊为主的方式。从1015年到1032年间，河湟宗哥、邈川部落大首领李立遵、温逋奇等人以赞普后裔唃厮啰为旗号，进行建立政权的活动，到1032年唃厮啰摆脱受制于他人的政治地位，迁居青唐城(今青海西宁)，独立建立政权，使河湟藏族部落发展到一个新的阶段。

唃厮啰政权的基础是分散的各个部落，在其强盛时期，直接归属于中心政权管辖或依附于它的藏族部落约有300多个。

---

① 祝启源《唃厮啰——宋代藏族政权》，285页，青海人民出版社，1988年版。

唃厮啰政权以青唐城为首府,经过数代人的经营,达到"青唐城,城枕湟水之南,广二十里。旁开八门,中有隔城,以门通之,为东西二城。伪主(指唃厮啰政权首领)居西城。门设谯楼二重。谯楼后设中门,门后设仪门。门之东,契丹公主所居也,西,回纥及夏国公主所居也。过仪门北二百余步为大殿九楹。柱绘黄龙,基高八九尺,去座丈余矣。碧琉璃砖环之,羌呼禁围,凡首领升殿白事,立琉璃砖外,犯者杀之。傍设金冶佛像,高数十尺,饰以真珠,覆以羽盖。国相厅事处其西,国主亲属厅事处其东。直南大衢之西,有坛三级,纵广亩余,每三岁羌祭天于其上。西城无虑数千家,东城惟陷羌人及陷羌人之子孙、夏国降羌、于阗、回纥往来贾贩之人数百家。城之西有青唐水,注宗河,水西平远,建佛祠,广五六里,缭以冈垣,屋至千余楹,为大像,以黄金涂其身,又为浮屠三十级以护之"[①] 的规模。唃厮啰政权的最高统治者,汉文古籍称之为"国主",其内部似仍称之为赞普,由唃厮啰一家世代相传。赞普之下设有"国相议事厅"和"国主亲属议事厅"两个机构,以议决大事,辅佐国主。祝启源认为:"这表面上似乎保留有氏族军事民主制的残余,其实是两个互相平行又互相制约的办事机构。……唃厮啰吸取了吐蕃王朝治国的教训,为论相和王族专设机构,让他们分别讨论军政大事,所取来自两方面的意见,对调整事实上难以避免的'国相'与'国主亲属'之间的矛盾,防止国相专权,起了一定的积极作用。这是唃厮啰在建政问题上的一大进步,也是唃厮啰统一河湟,在宋、夏两个大国门口能自保近百年的一个重要原因。"[②] 其实,这两个机构的设置与唃厮啰政权的基础有关,唃厮啰所辖的部落可分为两部

① 李远《青唐录》,见《青海地方旧志五种》,青海人民出版社,1989 年版。
② 祝启源《唃厮啰——宋代藏族政权》,242—243 页。

分，一部分是唃厮啰家族直接管辖和领有的部落，即相当于果洛部落中的内部落或同姓部落，对这一部分，唃厮啰可以直接处理大小事务，另一部分是有自己的世袭部落首领，部落内部事务自行管理，但在战争等对外的大事上听从唃厮啰的指挥，即相当于果洛部落中的外部落或异姓部落(附属部落)。由于存在这一差异，才分别设立国相议事厅和国主亲属议事厅分别管理。这种管理办法，在其他大一些的藏族部落集团中也往往可以发现。

唃厮啰政权在形式上与吐蕃王朝有某些相似之处，但在内部统一的程度上则与吐蕃王朝相差甚远。除上述设两套机构管理日常事务外，在军事上，唃厮啰政权没有吐蕃王朝时期的如千户所等军政合一的机构，也没有从各部落抽调的直属赞普的禁卫军千户。唃厮啰对外作战通常是“传箭相率，其从如流”，即临时发令征召各部落出征。在战争中保卫国主和首府的骑士卫队，是从直属的部落中征集的，而各部落的兵马由各部首领自己统率。这种情形颇类似于《格萨尔王传》中的部落集兵出征的办法。祝启源认为，唃厮啰政权尚未形成成文的法律，只有习惯法和神法，即诅咒与神灵裁判，通过带有宗教色彩的盟誓形式，来沟通中心政权与部落之间的联系，维持中心政权对大小部落的统治和约束，做到各部落对中心政权尽忠，中心政权对各部落予以保护，各尽其职。起初，唃厮啰同各大首领之间要联合做某种事情，或者进行大的行动时，总是先定下约束，立下规矩，以便大家遵守，谓之“立文法”。建政以后，中心政权与各大首领的隶属关系，则是通过“祭天”这种盟誓形式来维持的。从唃厮啰政权的政治、军事、法律等方面看，它所达到的统一程度大约类似于松赞干布以前的悉补野部的程度，这大约也是藏族的游牧部落的部落联盟在建立国家之前所能达到的最高的政治组织形式。

唃厮啰政权之所以长期维持部落联盟的形式而没有像吐蕃

王朝那样进一步发展为中央集权的强有力的政权形式，没有一个像松赞干布那样的英主和噶尔·东赞域宋那样的贤臣固然是重要的原因，但是更重要的是它所处的客观环境限制了它，使它不可能采取重大的措施来改变内部的部落组织结构。在唃厮啰政权建立之前，与藏族有亲缘关系的党项部已在北方建立了西夏国，并时刻打算把河湟、秦渭的藏族部落纳入其统治之下，东面的北宋在历代中央王朝中不算是一个强盛的朝代，但是军事、经济力量比唃厮啰政权仍要强大得多，北宋虽然一直在争取和联络唃厮啰政权共同对付西夏，并通过茶马贸易从唃厮啰部获得战马供应，但朝野上下也一直有人主张先拿下力量较弱的唃厮啰部，再全力对付西夏。因此，虽然唃厮啰政权的历代首领及其下各大部落首领都受到北宋的封赏，得到宁远大将军、节度使、观察使、太保、太傅、武威郡王等官号，但是唃厮啰政权始终要提防西夏、北宋并吞它的打算，特别是提防叛离的部落首领引导西夏、北宋发动军事进攻。在这种形势下，唃厮啰政权不得不容忍邈川、河南、龛谷等部的首领保留很大的权力，同时也长期为内部一些部落首领的分立和叛离所困扰。1035 年、1058 年西夏大举进攻唃厮啰，1072—1074 年北宋发动“熙河之役”，占去河州、陇西大片地区，1099—1101 年北宋又发动元符河湟之役，一度攻入青唐城，1103—1104 年北宋发动第二次河湟之役，再占青唐城，唃厮啰政权终于瓦解。

元朝统一中国，对藏族社会制度的演变产生了十分重大的影响。元朝通过召请藏传佛教萨迦派的领袖萨迦班智达、八思巴，封他们为国师、帝师，兼领掌管全国佛教事务和藏族地区军政事务的宣政院，同时还在藏族地区设置三个宣慰使司都元帅府，作为中央王朝在藏族地区的派出机构，以武力征服和联络藏族僧俗首领的办法统一了广大的藏族地区。元朝军队曾几次入

藏平息乱事，设置驿站，清查户口。元朝在西藏扶植萨迦派，建立萨迦地方政权，由帝师举荐，任命萨迦本钦，管理西藏政务，同时对接受元朝统治的各僧俗地方势力首领封给国师、司徒、万户长、千户长等官职，赐给诏书印信。藏族各部要按规定向元朝交纳赋税或支应乌拉差役。元朝对藏族地区的这一系列措施，加强了西藏地方与中央政权的政治关系和经济文化联系，确立了藏族地区包括西藏地方成为中国不可分割的一部分的政治格局。对于藏族地区来说，元朝的统一是吐蕃王朝崩溃后经过数百年的分裂局面后又首次将藏族地区归入一个政权的统一治理之下，元朝的统治在西藏地区增强了封建领主制，促使在元代及元以后西藏地方始终有一个从属于中央王朝的地方政权存在。而元朝的统治对甘青川广大藏族部落地区的影响则较为复杂，因各地的社会经济和历史发展的不同而有所不同，我们试分述于后。

在今甘肃东部的天水、平凉、庆阳、定西、兰州、临夏等地，元朝设置了陕西行省管辖的巩昌等处总帅府。这一带在宋金时期分布着许多藏族部落，宋朝称其中定居耕种的为熟户，远离城镇游牧的为生户，熙河之役后，宋朝将这一地区的藏族部落收归各府、州管辖，封藏族部落首领担任官职。蒙古汗国窝阔台时期，阔端领兵从秦、巩一路攻四川，沿途藏族部落纷纷归降，阔端封授各藏族首领，并征集各部落兵马从征，因此这一带在元朝出过几家著名的藏族官宦世家。其中巩昌(今陇西)的汪家，汪世显从阔端攻成都，屡立战功，任巩昌便宜总帅，秦巩等二十余州事皆听裁决。其长子汪忠臣任巩昌便宜副总帅，次子汪德臣继任巩昌便宜总帅，随蒙哥攻四川，在钓鱼山受伤病故，三子汪直臣，任巩昌中路都总领，四子汪良臣，在忽必烈击败阿里不哥的战争中功劳卓著，受封昭勇大将军、巩昌等二十四处便宜总帅，又受

命镇守成都，任四川行枢密院事、行四川中书省事，五子汪翰臣任奥鲁兵马都元帅，六子汪佐臣，任巩昌左翼都总领，七子汪清臣，任四川行枢密院副使。汪德臣长子汪惟正任龙虎卫上将军，陕西行中书省左丞，其弟汪惟贤任大司徒，汪惟和任昭文馆大学士。汪良臣之子汪惟勤，任云南诸平章政事。[①] 临洮赵家，《元史》说出自土波思乌思藏掇族氏，其祖先附宋，赐姓赵氏，赵阿哥潘随阔端征四川，忽必烈任为摄元帅，镇守临洮，其子赵重喜随忽必烈征大理，任临洮府达鲁花赤，后升任巩昌二十四处宣抚使。其子官卓斯结袭临洮府达鲁花赤。官卓斯结之子德寿，官至云南行省左丞。总帅府原辖巩昌、平凉、临洮、庆阳、隆庆五府及秦、陇、河、洮、岷、兰等二十七州，后来河、岷等州划给吐蕃等处宣慰司，隆庆府等划给四川行省，实际管辖巩昌、平凉、临洮、庆阳四府及秦、陇、兰、会等十五州。这一带在宋代本是藏族部落十分活跃的地区，所以当忽必烈的藏族权臣桑哥当政时，在1288年奏改为宣慰使司，以其弟答麻剌答思为宣慰使，看来是想把巩昌总帅府划入宣政院的管辖范围，但到桑哥被诛后，1291年又改为总帅府。显然这一地区在元朝的直接统治下社会变动十分剧烈，随着军事征调、州县官府的设置，以及元朝驻屯军队的移入，藏族部落组织迅速瓦解，到元朝灭亡后，这一带不仅再不见藏族部落的活动，而且藏族户口也大量减少，大约多数已融合到汉族之中。

与巩昌地区相类似，元朝在今青海西宁、乐都、化隆设置西宁州、鄯州、廓州，又划西宁为章吉驸马分地，并将这一地区作为屯驻军马的重地，使藏族部落逐步从河谷地带移往山区，处在元朝官府的管辖之下，不再能形成大的部落联盟。

---

① 《元史》，卷155，列传42，汪世显、汪德臣、汪良臣、汪惟正传。

在青海黄河以南、黄河河源以东直至今甘南藏族自治州东部、四川阿坝藏族羌族自治州北部,元朝设置了朵思麻路,对这一带的藏族部落首领封授万户、千户等官职,使之管辖其部落。在朵思麻路的基础上,加上河州路和一些州县,设置了吐蕃等处宣慰使司都元帅府,俗称为朵思麻宣慰司。据《元史》百官志记载,该宣慰司设宣慰使五员,为从二品官,另有经历二员,都事二员,照磨一员,捕盗官二员,儒学教授一员,镇抚二员。宣慰司之下的机构和官员有:朵思麻路军民万户府,秩正三品。达鲁花赤一员,万户一员,副达鲁花赤一员,副万户一员,经历一员,知事一员,镇抚一员。

西夏中兴河州等处军民总管府(西夏中兴路后划归甘肃行省,秩正三品。达鲁花赤一员,总管一员,同知一员,治中一员,府判一员,经历一员,知事一员。属官:税务提领,宁河县官,宁河脱脱禾孙五员,宁河弓甲匠达鲁花赤。

洮州元帅府,秩从三品。达鲁花赤一员,元帅二员,知事一员。

十八族元帅府,秩从三品。达鲁花赤一员,同知一员,知事一员。

积石州元帅府,达鲁花赤一员,元帅一员,同知一员,知事一员,脱脱禾孙一员。

礼店文州蒙古汉军西番军民元帅府,秩正三品。达鲁花赤一员,元帅一员,同知一员,经历、知事各一员,镇抚二员,蒙古奥鲁官一员,蒙古奥鲁相副官一员。

礼店文州蒙古汉军奥鲁军民千户所,秩从五品。达鲁花赤一员,千户一员,副千户一员,总把五员,百户八员。

礼店文州蒙古汉军西番军民上千户所,秩正四品。达鲁花赤一员,千户一员,百户一员,新附千户一员。

礼店阶州西水蒙古汉军西番军民总把二员。

此外,与吐蕃等处宣慰使司都元帅府在一起的还有专门掌管这一地区军事机构的吐蕃等处招讨使司,秩正三品。设招讨使二员,知事一员,镇抚一员。其下属机构有:

朵思麻探马赤军四万户府,秩正三品。万户五员,千户八员,经历一员,镇抚一员。

朵思麻路新附军千户所,秩从五品。达鲁花赤一员,千户一员,副千户一员。

文扶州西路南路底牙等处万户府,秩从三品。达鲁花赤一员,万户二员。

凤翔等处千户所(凤翔在陕西行省,元朝设有蒙古军都万户府,管辖西北地区的蒙古军,看来此千户所是属于蒙古军都万户府的部队),秩从五品。达鲁花赤一员,千户一员,百户二员。

庆阳宁环等处管军总把一员。

文州课程仓粮官一员。

岷州十八族周迴捕盗官二员。

常阳帖城阿不笼等处万户府,秩从三品。达鲁花赤一员,千户一员。

阶文扶州等处番汉军上千户所,秩正五品。达鲁花赤一员,千户二员。

贵德州,达鲁花赤、知州各一员;同知、州判各一员;脱脱禾孙一员,捕盗官一员。

必呈万户府,达鲁花赤二员,万户四员。

从上述朵思麻宣慰司的军政机构的设置看,元朝对甘青藏族部落地区采取的措施主要有以下几点:一是在边沿地区驻扎重兵,这些军队有蒙古军,还有主要由西域人组成的探马赤军、汉人编成的新附军,以及当地藏汉族人编成的番汉军,还有负责

后勤的奥鲁、仓粮官等,并为这些军队设置了统一的指挥机构,此外还有皇室亲属西平王、镇西武靖王等受命出镇,因此对藏族部落地区的变乱能迅速出兵镇压。二是在沿边洮州、十八族、积石州、文州、贵德州设置元帅府等机构,其官员有蒙古、汉人,还有当地藏族首领,便于推行政令。三是军政、钱粮、刑名、驿路等事务统归于宣慰司,而宣慰司又由王朝中央的宣政院管辖,事权专一。四是继续招降偏远地区各部落。《元史》记载,1309 年 7 月,"宣政院臣言,'武靖王搠思班与朵思麻宣慰司言:松潘叠宕威茂州等处安抚司管内,西番、秃鲁卜、降胡、汉民四种人杂处,昨遣经商蔡懋昭往蛇谷陇迷招之,降其八部,户万七千,皆数百年负固顽犷之人,酋长令真巴等八人已赏廷见。今令真巴谓其地邻接四川,未降者尚十余万。宣抚司官皆他郡人,不知蛮夷事宜,才至成都灌州,畏惧即返,何以抚治。宜改安抚司为宣抚司,迁治茂州,徙松州军千人镇遏为便。臣等议,宜从其言。'诏改松潘叠宕威茂州安抚司为宣抚司,迁治茂州汶川县、秩正三品,以八儿思的斤为宣抚司达鲁花赤,蔡懋昭为副使,并佩虎符"。而《元史》百官志记载这个安抚司及其下属机构为:

松潘叠宕威茂州等处军民安抚使司,秩正三品。达鲁花赤一员,安抚使一员,同知一员,佥事一员,经历、知事、照磨各一员、镇抚一员。威州保宁县、茂州汶山县、汶川县皆隶焉。

静州茶上必里溪安乡等二十六族军民千户所,达鲁花赤一员,千户一员。

龙木头都留等一十二族军民千户所,达鲁花赤一员,千户一员。

岳希蓬萝卜村等处二十二族军民千户所,达鲁花赤一员,千户一员。

折藏万户府,达鲁花赤一员,万户一员。

在今天的青海省玉树州、四川省甘孜州、西藏的昌都专区一带,元朝设置了吐蕃等路宣慰使司都元帅府,俗称朵甘思宣慰司,设宣慰使四员,同知二员,副使一员,经历、都事各二员,捕盗官三员,镇抚二员。《元史》记载朵甘思宣慰司的下属机构有:

朵甘思田地里管军民都元帅府,都元帅一员,经历一员,镇抚一员。

朵甘思招讨使一员。

朵甘思哈答李唐鱼通等处钱粮总管府,达鲁花赤一员,总管一员,副总管一员。

答剌答脱脱禾孙一员,哈里脱脱禾孙一员。

朵甘思瓮吉剌灭吉思千户一员。

这里的朵甘思田地里应是指玉树、甘孜北部、昌都北部藏族部落分布地区,在朵甘思田地里管军民都元帅府之下,应该还有封授藏族部落首领而建立的万户府、千户府等,如玉树囊谦千户的世系记载,其祖上在元代受封为万户,应即是朵甘思田地里管军民都元帅府属下的一个万户。按朵思麻宣慰司的吐蕃等处招讨使司的例子,朵甘思招讨司应是管理军事的机构,瓮吉剌是蒙古的一部,瓮吉剌灭吉思当是该部的一个千户府的名称,是驻守在朵甘思的蒙古军。由此可见朵甘思宣慰司是统管该地区军政、钱粮、驻军、驿路的机构。此外,元朝还把设在四川行省西部一带的管军、管民的机构也划归朵甘思宣慰司管辖,所以《元史》百官志称朵甘思宣慰司的下属机构还有:

剌马儿刚等处招讨使司,达鲁花赤一员,招讨使一员,经历一员。

亦思马儿甘万户府,达鲁花赤一员,万户二员。

奔不田地里招讨使司,招讨使一员,经历一员,镇抚一员。

奔不儿亦思刚百姓,达鲁花赤二员。

碉门鱼通黎雅长河西宁远等处军民安抚使司，秩正三品。达鲁花赤一员，安抚使一员，同知一员，副使一员，佥事一员，经历、知事、照磨各一员，镇抚二员。其下属机构有：

六番招讨使司，达鲁花赤一员，招讨使一员，经历一员，知事一员。雅州严道县、名山县隶之。

天全招讨使，达鲁花赤一员，招讨二员，经历、知事各一员。

鱼道路万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员。黎州隶之。

碉门鱼通等处管军守镇万户府，达鲁花赤一员，万户二员，经历、知事各一员，镇抚二员，千户八员，百户二十员，弹压四员。

长河西管军万户府，达鲁花赤一员，万户二员。

长河西里管军招讨使司，招讨使二员，经历一员。

上述的军政机构中，四川西部的一些招讨使司、万户府，虽然属于朵甘思宣慰司，但因交通等原因，实际上许多事务由四川行省代管，所以1324年时元朝“以四川行中书省平章政事囊加台兼宣政院使，往征西番参卜郎”，甚至元末长河西万户有四川分省右丞的官衔。

在元朝这一系列的军政机构的管理监督下，甘青川藏族部落发生了一些重要的变化，部落的活动地域基本上限定在一定的范围内，部落首领的地位高低要视元朝授给的官爵印信而定，首领的承继也要得到元朝的承认才算合法，而且部落要向元朝官府承担兵役、差税等，藏族部落向政府管辖下的地区部落又前进了一大步。

明朝替代元朝以后，对甘川地区的藏族部落采取召降其首领，封授官职的办法，在沿边建立了若干卫所，如西宁卫、河州卫、庄浪卫等。各卫设指挥使一员（正三品），以及同知（从三品）、指挥佥事（正四品）、镇抚（从五品）、经历（从七品）、知事（正

八品）等官员。卫之下设若干千户所、守御千户所等。千户所设千户、副千户、百户等官。有的指挥使、同知、佥事、千户、百户等官员辖有部民，世代袭职，成为土司，或称土官。他们遇事要带领士兵听从朝廷的差遣，平时负责保卫境土，成为明朝在边境地区依靠的重要武力。另外，明朝还将各卫附近的藏族部落划给卫所就近管辖，并给部落首领授予千户、昂索等官职，有的并准予世袭。明朝还对甘青川藏区的一些寺院和僧人授予灌顶国师、国师、禅师、都纲司、僧纲等名号，有的僧官不仅管辖寺僧，也管理寺院附近藏族部落的事务。明朝没有像元朝那样深入到藏族部落地区的腹心地带设置军政机构和派驻军队。

《明史》兵志记载说："洪武初，遣人招谕，又令各族举旧有官职者至京，授以国师及都指挥、宣慰使、元帅、招讨等官，俾因俗以治。自是，番僧有封灌顶国师及赞善、阐化等王，大乘、大宝法王者，俱给印诰，传以为信。所设有都指挥使司、指挥司。

都指挥使司二：

乌思藏都指挥使司、朵甘卫都指挥使司；

指挥使司一：

陇答卫指挥使司；

宣慰使司三：

朵甘宣慰使司、董卜韩胡宣慰使司、长河西鱼通宁远宣慰使司；

招讨司六：

朵甘思招讨司、朵甘陇答招讨司、朵甘丹招讨司、朵甘沧溏招讨司、朵甘川招讨司、磨儿勘招讨司；

万户府四：

沙儿可万户府、乃竹万户府、罗思端万户府、别思麻万户府；

千户所十七：

朵甘思千户所、剌宗千户所、孛里加千户所、长河西千户所飞、多八三孙千户所、加八千户所、兆日千户所、纳竹千户所、伦答千户所、果由千户所、沙里可哈忽的千户所、孛里加思千户所、撒里土儿千户所、参卜郎千户所、剌错牙千户所、泄里坝千户所、润则鲁孙千户所。"

可见明朝对于今西藏、川西一带的藏族实行"因俗以治"的办法,即封授其首领,让其"遵朝廷之法,抚安一方"。明朝控制这些藏族地方或部落的首领,更注重用贡赐及控制贸易的经济办法。明朝规定各级首领入贡的时间、贡使人数,并厚给赏赐,以经济利益维系各部首领与中央王朝的关系,同时明朝严禁茶叶等藏族生活必需品的私自贸易,在秦、洮、河、雅诸州设茶马司,给各部落发给金牌为凭,由政府以茶易马,以控制藏族部落。正如杨一清《请复茶马旧例疏》中所说:"国初,散处降夷,各分部落,随所指拨地方,安置住扎,授之官秩,联络相承。以马为差,以茶为酬价,使知边外小夷,皆王官王民,志向中国(指明朝),不敢背叛,且知一背中国,则不得茶;无茶,则病且死。以是羁縻之,贤于数万甲兵矣!此制西番以控北边之上策,前代略之,而我朝独得之者也。"[①] 据记载,洪武年间洮州火把藏、思囊日等族,给金牌四面,纳马 2500 匹。河州必里卫西番 26 族,给金牌 21 面,纳马 7705 匹。西宁曲先、阿端、罕东、安定四卫;巴哇、申中、申藏等族,给金牌 16 面,纳马 3050。[②]

明朝中叶以后,蒙古势力再度进入青海,一部分藏族部落降附蒙古,一部分从黄河以北南迁。土默特部俺答汗迎请格鲁派

---

① 转引自青海省社会科学院、青海省地方志编纂委员会编,王昱主编《青海方志资料类编》,上册,273 页。

② 《青海方志资料类编》,上册,275 页。

领袖三世达赖喇嘛到青海会见，藏传佛教格鲁派与蒙古结成联盟。明末清初蒙古和硕特部固始汗南下青海、西藏，与格鲁派联合，推翻第悉藏巴政权，建立西藏地方政府，甘青川藏族部落大多数也处于和硕特部封建领主的控制之下，要向蒙古贵族交纳贡赋，支应差役。到1724年清朝平定青海蒙古罗卜藏丹津之乱后，清朝将藏族各部落纳入直接管理之下。当时清朝将迪庆划归云南，甘孜等地划归四川，藏北三十九族由驻藏大臣管辖，玉树由西宁办事大臣管辖，今天藏族地区的行政区划即基本上沿袭这一划分。雍正帝还采纳川陕总督年羹尧的“今西番人等（指藏族各部落），尽归仁化，即系内地之良民，应相度地方，添设卫所，以便抚治。将番人心服之头目，给与土司、千百户、土司巡检等职衔分管，仍令附近道厅及添设卫所官员管辖。其应纳粮草，较从前数目，请略为减少，以示宽大。至近边居住帐房，逐水草游牧者，仍准伊等照旧游牧”的建议，在藏族部落首领中封授了一批千百户。1791年陕甘总督勒保、青海办事大臣奎舒向乾隆帝上奏：“请将循化、贵德两处生熟各番，统归西宁办事大臣兼管。嗣后番地应纳番粮，及与汉民交涉命盗案件，仍归循化、贵德文员照例办理，由该管上司核转，会同题咨完结。其番于抢掠蒙古之案，经由西宁办事大臣就近缉拿。”军机大臣议覆：“应如所请。但熟番内向设有千户、百户、乡约管辖，而生番并无头目。其应如何设立之处，仍令该督等再行悉心筹酌，会议具奏。至千百户等头目内，果有奋勉缉贼之人，应令奎舒奏明，赏戴蓝翎，以示鼓励。”可见最迟在乾隆晚年，清朝已经在青海各藏族部落中广泛推行千百户制度。到道光年间，陕甘总督那彦成查办黄河南藏族部落渡河越界放牧案件时，又规定藏族部落“每三百户设千户一人，千户之下设百户、百总、十总。凡百户一人，每管百户，三百户归一千户管理；百总一人，每管五十户，两百总归一百

户管理;十总一人,每管十户,五十户归一百总管理。向来各大族多有一千户,几至二千者,倚其人众,便易生事。今定以千户为大,而千户所管只准三百户,不许增多。但计户数至一千以上,即分为三人管理,势分力弱,自易遵法。"那彦成还"酌定易换粮茶之法,计口授食,每年准买两次,由户总报明千户,千户结呈厅营,给予照票,注明实系良番,置买粮茶若干。官为经理,发铺照卖。若有不遵法度之人,即不准领票。至所必须之布、线、靴、帽、木碗之类,亦于票内注明,一同换买。"

总之,从元朝以来,甘青川广大地区的藏族部落已逐步归入中央王朝的行政管辖之下。大部落的首领需要得到官府的承认和委任,并得到印信文书,才算合法;部落牧地的界限要经官府划定承认,甚至部落规模的大小也要受到官府的制约。这些特点说明藏族部落早已具有了作为"不只是一种自治性的政治组织,而且也是一种军事组织"的地域部落的各种特性,而且随着中国作为多民族的统一国家的发展进程,藏族各部落与中央王朝的关系也越来越密切,进而发展到具有中央王朝和地方官府机构管辖下的地区军政组织的某些性质。这是我们在认识元代以来甘青川藏族部落的部落制度时应该注意的。

虽然如此,由于藏族部落地区的地理环境、生产发展水平和历史发展的特点,藏族部落地区直到民主改革前仍具有相对封闭的环境,因而部落组织的形式仍然保留下来,而且在社会组织、政治制度、经济、军事、法律和社会文化、风俗习惯等方面仍具有许多不同于其他地区的特征,对于这些特征本书将分列专章加以论述。

第二章　藏族部落的组织结构

考察藏族部落的组织结构状况及其特点，是藏族部落制度研究的一个基本环节。本章借助有关藏文史料并结合我们近年来的实地调查资料，旨在概略说明藏区主要部落的基本构成方式及其传统结构形态，希望能对进一步研究藏族部落制度有所助益。

在藏语中，常被对译为“部落”一词的组织单位名称有不少，据我们不完全统计，大约有30多个词（详见本章第四节）。如此复杂的称谓在翻译成汉语时，早期被统译为“族”，晚近时期则更多地译为“部落”或“部”，时常还被译为村、寨、庄、旗之类。尽管人们试图用“大族”、“小族”、“大部落”、“小部落”、“属部”，或者“千户部落”、“百户部落”、“百长部落”一类限定办法来弥补译名的缺陷，但对于深入研究和具体描述藏族部落组织结构的一些传统特点来说，仍然存在一些困难。事实上，藏语中的有关称谓之所以显得纷杂，一方面的原因在于方音的存在（按方音译成汉语则又歧译繁出，使人更感复杂），另一方面由于有关地区的历史发展背景造成的（如蒙语名称的转借），而更为重要的因素是其中包含着传统的对部落结构内部诸层次的各种称呼。说明了这些因素，便可发现把这些称谓统译成“族”或者“部落”往往并不精当。鉴于上述原因，本章在具体描述其结构状况时，不得不

援用藏语名称,惟在笼统叙述时仍沿用部落一词。

用“部落”这个词是否妥贴,这涉及到复杂的理论问题,囿于篇幅,这里不宜详加论述。概要地讲,马克思主义经典作家以及各种流派的社会学家、人类学家所论述并为之定义的部落,通常是人类社会发展阶段早期的即国家产生之前的一种社会组织形式,而我们现在所谈的藏族部落,不仅已跨人阶级社会的门坎,而且已发展到封建社会的历史阶段(尽管程度各地不甚一致),已经是在国家行政管辖之下的、带有一定封建性质的社会行政组织,与原始社会的部落形态已完全不可同日而语了。不过我们还是应该看到,由于社会发展的不平衡性,,藏区各地的部落还程度不同地残存着人类社会若干早期社会组织(包括血缘部落、地域部落、部落联盟)的历史痕迹,这些部落组织形式实质上是地域部落(亦即地区部落、地缘部落)延续到阶级社会中的残余形式。

力求用有典型意义的传统色彩较浓的例证来剖析藏族部落组织结构的构成特点,以探寻其中带有规律性的东西,是我们的主要着眼点。随着藏族社会的发展,千百年来,藏族部落制度无疑也发生了深刻变化。就部落组织自身结构的变化而言,因历代中央王朝以及地方政府对藏区各地施政管理的程度不尽一致,有关各地部落组织结构的变革程度也就存在差异,简而言之,农业区变化最甚,半农半牧区次之,纯牧区变化略小。由于历史的和地理的诸原因,牧区部落所较多地保留着的某些古老传统,有助于我们追溯古代藏族部落的社会状况,所以,我们的注意力侧重于这一方面。

第一节 部落的主干组织及其形式与变化

所谓组织结构，指的是社会组织的构架，它表现为一个组织内各构成及各层次之间所确立的相互关系的形式。藏族部落最基本的组织结构形式可以抽象地描述为金字塔结构，或者可以称之为树状。金字塔结构的基础或者说是树状结构中的枝节末稍便是那些大大小小的部落。

藏族部落数量庞大，究竟有多少个，迄今无统计，也难以统计。说难以统计，主要因为没有统计标准，首先是没有定性标准，其次是没有定量标准。所谓定性标准，指的是确认部落的标准——以青海省天峻县的部落为例，各个部落总归千户领导，有时总计为一个部落(汪什代海部落)，而该部又由较低层次的18个部落组成，且这18个部落以下又大都有各自的小部落(少则1个，多则6个，一般有3—4个)，"小部落"总数达38个，其总的格局可简示为"1—18—38"，人们习惯上称汪什代海为千户部落，称其所隶18部为百户部落，称基层的38部时只好含糊其辞地用"小部落"了，这样一来，在统计部落时，就容易造成混乱，是把汪什代海视为一个统计单位呢？还是化整为零算成18个呢？问题就出在这儿。所谓定量标准也很难把握，它与定性标准问题往往交织在一起。例如，据对藏北地区部分部落户数进行对比分析，大的有1000户，小的仅15户，前者高出后者约67倍；更有甚者，本世纪30年代青海乐都的部落统计材料中，竟有9户(那能族)，8户(阿塔族)甚而3户(库家族)各算一部，计入乐都"三十八个藏族部落"之中的现象。上述情况说明，仅仅笼统地用"族"或"部落"，不能科学地反映其结构状况，难以客观地认识处于各个组织层次的众多部落之间的相互关系，无助于廓清

其构架条理。

金字塔结构的顶端或者说是树状结构的主干即藏族部落的最高组织层次，它们是若干发展经历各异、地位相对独立、权力高于部落、带有部落联盟痕迹的地缘组织，其中主要有青海的果洛三部(མགོ་ལོག་ཁག་གསུམ)、玉树二十五族(རིམ་ཚི་ཉི་ཤུ་ཙ་ལྔ)、川西的瓦虚三部(དཔལ་ཤུལ་ཁག་གསུམ)、川西北的诺尔盖十二部(མཛོད་དགེ་སྔོག་བཅུ་གཉིས)、藏北东部的霍尔三十九族(ཧོར་སྡེ་སུམ་ཅུ་སོ་དགུ)、藏北西部的那仓六部(ནག་ཚང་ཚོ་དྲུག)、藏北中部的羌日六部(བྱང་རིགས་རུ་དྲུག)等。它们是构成藏族部落社会的主干，其分布区域地跨卫藏、安多、康巴三大藏区，占整个藏区的三分之一强，对于研究藏族部落制度来说，它们具有典型意义和代表性。

根据我们目前掌握的资料来看，尚存于近现代的这类地缘组织，其兴起的时间最早的也只是公元12世纪中叶，略晚的则已至明末清初。可见它们都不是原始部落联盟的直接延续，而是在封建制度下重新组合形成的一级社会行政单位。由于历史的原因，它们或早或迟地均已解体，或在自然分化中解体，或被用行政方式消除。在自然分化过程中，其内部单位有的已在历史上与它脱离了隶属关系，或就地分立、或迁徙外乡，但这些因素并不影响我们以划分系属的方式对它进行研究。对藏族部落的组织结构的剖析，首先的问题就是弄清这些系统的总体构架状况，这样才便于由表及里，逐层深入。

对藏区各部落系统较为完整的记载，多见于清代以来的藏汉文史料，以前则仅存一些可供参考利用的粗略记录。文献中收有名录的部落系统大致可分为两类：一类多有民间习惯称谓即藏语名称依据，这类系统通常至少有三四百年的发展历史可稽，另一类则仅见于汉文资料，多为记录者对某地诸部的笼统之言，名实难符。前一类如“果洛三部”、“霍尔三十九族”等，后一

类如“环海八族”(青海湖周围地区)、“关内(松潘黄胜关以西地区)五十二部”等。实际上,后一类所说的并不是统一的社会组织单位,以“环海八族”为例,公元18世纪上半叶后,随着罗布藏丹津反清事件的平定,蒙古统治者在青海的势力大大削弱,黄河以南地区藏族部落不顾清廷一再阻止,相继北迁至原属蒙古族牧地的青海湖周围地区,至道光、咸丰年间形成了汪什代海、刚察、千布录、达如玉、阿粗乎、都秀、阿力克、热拉八个部落,此即所谓“环海八族”①。这八个部落源出不一,不相统属,各自为政,因而并不能视之为统一的社会组织系统。

根据目前我们所掌握的资料来看,近代尚存的主要部落系统大都在三四百年前形成雏型,而且自那时以来都具有从单一部落发展分化为部落群体的变迁轨迹,总体上呈发展增加的趋势。各系统的形成经历大致可分为两种类型,第一种类型是若干个部落结盟后直接发展分化而成,其中的诸部落由小到大,并多层分化,最终形成一个大的系统;第二种则是由散居杂处到兴起的一个较强部落,继而该部扩张、兼并及吸收周邻弱小部落,加之自身发展,逐渐形成内部层次有别的部落系统,第一种类型的实例是藏北西部地区的那仓部落。那仓在吐蕃王朝时期的情况尚不了解。传说元朝时期该地区由一位“那仓果巴”(ནག་ཚང་འགོ་པ,即那仓头人)管理。至17世纪末期当地有八个部落,它们之间的关系目前还不清楚。18世纪初,该地区因受蒙古准噶尔部策妄阿拉布坦的侵害,八部中有两部不复存在,其余的六个部落则显然是结成了联盟,它们建立了一个由六部头人联合组成的领导机构——“那果珠哲”(那仓六人联合首领),此后的

① “环海八族”的具体名录自清季至民初及至本世纪40年代不尽相同,本文所列仅其中一种。参见《海北藏族自治州概况》。

100多年间，该地区社会稳定，人畜两旺，遂以“那仓六部”见称于世。1856年，噶厦政府在该地区强行设置申扎宗，将原有的6个部落分割为18个部落(其中官府部落11个，贵族和寺院部落7个)，虽然噶厦政府在那仓设了宗，但是其管理体制在很大程度上保留了过去的机制。[①] 1856年所分的18个部落经自然分化发展，到本世纪中叶时，除其中一个(嘎尔措)之外，均已有各自的下属部落，最少的有两个，最多的竟有属部16个，其中拉堆部落继分化为南北两部之后，又进一步分化出5个更小的部落。《那仓部落近三百年发展情况示意表》(图表1)就是根据上述变化情况列出的。从表中第一栏里“达处嘎松”、“桑秋赛松”、“拉本文松”的名称(松意为三，表明它们各隶三个小部落)及其变化情况来看，在形成八部落之前，那仓地区至少有14个小部落。纵观那仓诸部的上述变化线索，不难看出其部发展条理：从早期(1718年前)的至少14部归并为6部(并结为一体)，被人为分化成18部(1856年)之后，经过百余年的发展，又衍生出共计46个小属部。这一经历可以简示为“14——8——6——1——18——46”。从宏观角度看，这一过程是从早期分散状态到后来形成一个整体，继而发展分化成为一个大的部落系统。

第二种类型带有普遍性，像藏北的“霍尔三十九族”、青海的“玉树二十五族”、“三果洛”、环海诸部以及川西的“瓦虚三部”等均属此类。

以“霍尔三十九族”的形成为例，该系统的兴起可以上溯到元末，据《霍尔三十九族简史》介绍，“三十九族”之前冠以“霍尔”是因为其最初的首领来自蒙古族地区且与元王室有嫡亲关系。最先到该地区的只有六七个蒙古人，后来又迁来40多户蒙古族

---

① 详见《那仓六部简史》，原载《西藏文史资料选辑》(藏文版)第八辑。

牧民，他们起初定居于今索县和巴青县交界处的强曲河下游一带，并与当地藏族通婚。此后陆续征服了今丁青、比如、类乌齐、嘉黎、索县、聂荣等地，包括古老的琼布三部（ཁྱུང་པོ་དཀར་ནག་སེར་གསུམ）、纳雪六部（ནགས་ཤོད་ཚོ་དྲུག）在内的诸部落，到清初雍正年间遂以“霍尔三十九族”传闻于世。[①] 所谓三十九族，实际上只能说明该系统在清雍正初的属部数量，而并不是定数。在清初，它先后兼并了诸多周邻部落，才有了“三十九族”的规模，而在清初以后，“三十九族”中有的逐渐发展壮大并各自分化出若干个属部，而有的则湮灭于历史长河中。不计其中已经不存的部落，所谓“三十九族”到1924年已发展到44个，至1942年又变化为40个，而本世纪中叶则为45个。这只是霍尔王下属的第一级部落的总数变化情况。进一步看，上述一些部落的属部也在不断增加，至民主改革以前，少则两个，一般的有4—9个，最多的达16个。

部落分化过程最为复杂的典型是果洛诸部。分化的结果，母部落分化为若干子部落后已不复存在，各子部落间屡经分合，后来统于三大部落。随着这三个部落系统的进一步分化，除了其各自的直属部落之外，其他属部有的尚与该系统有一定从属或结盟关系，有的已进入半独立状态，有的甚至脱离该系统成了支系。故有的系属关系仅存于人们的记忆之中。民间通常统称果洛诸部为“果洛三部”，汉语习惯称之为“三果洛”。这个称呼早先是指上果洛昂欠本、中果洛阿什姜本、下果洛班玛本三个部落而言。这三个部落均由最初的一个部落（果洛部落）析出，对此当地民间广为流传着多种说法，藏文史料中也有记载，虽解释

① 详见《霍尔三十九族简史》，原载《羌塘》（藏文版），那曲地区文化局编印，1985年。

各异，但对于其源出一部则众口一词。根据毛尔盖·桑木旦先生的著述所列的《三果洛早期头人世系及部落分化线索》，可以帮助我们探寻到“三果洛”的早期状况（图表 2）。[①] 果洛部落的兴起

（图表 2）　　**“三果洛”早期头人世系及部落分化线索**

朱拉加
朱安本
本乙合
普合太
曲本（出家）　多杰本　班玛本　班玛雅
本秀加　昂欠本
仁青本　阿什姜本（果洛阿什姜）　才丹乙合（昂欠多玛）　才衮乙合（昂欠麦玛）
绰吾加　宁吾加→（康干仓）
夏加本→（贡麻仓）
才昂本→（康赛仓）

时间据《安多政教史》记载，大约是公元 14 世纪末至 15 世纪初，鼎盛时期其下有不少属部，其中三部最大，遂有三果洛之名。“三果洛”各部作为统一的单位在清康熙年间尚存，随着持续不

① 详见《阿坝藏族羌族自治州文史资料选辑》（藏文版）第二辑。“三果洛”早期头人世系及部落形成和分化过程，有关藏文史料中所载不尽相同，此表所列只是一说，仅供参考。

断的部落分化，这个名称到晚清已基本演化为地域名称，到1942年，进而分裂成51个互不统属的部落单位，及至50年代，仅达日、甘德、班玛、久治四县之地，就有互不统属的部落42个，共有下属小部落107个，而当时果洛全境的“小部落”总数竟达210个之多。[①] 尽管如此，各部落的人们大都能把本部落的来由和系属追溯到“三果洛”时期。“果洛三部”的分化过程很复杂，逐级分化所产生的层次也比较多，它的分化过程反映出藏族游牧部落组织自然发展过程的一些典型特征。

今四川西部的瓦虚诸部由最初的瓦虚（དབལ་ཕྲུལ或作 ཝ་ཕྲུལ）部落发展而来。据藏文记载和民间传说，该部是明末清初从青海果洛地区迁徙到川西草原的，可见它属于果洛系统的一个支系。据《瓦虚简史》记载，[②] 该部迁至川西草原后，又衍出若干小分支，分别迁至理塘、石渠、壤塘及阿坝西部等地。约在三四百年前，瓦虚部落已号称瓦虚三部，即瓦虚本仓、瓦虚如萨、瓦虚吉萨。到100多年前时，已发展成50余部，至本世纪50年代，其各层部属更是数目纷杂。《瓦虚简史》罗列了80个部落，同时还申明尚应包括另外11个部落并逐一列了其名称，其分化程度之甚于此可见。这里，仅以瓦虚三部之一的瓦虚本仓部落为例，介绍其分化情况。瓦虚本仓之下，分有四个大部落，即本虚、桑桑、秋仓、布穹四部，其中本虚又分为六部，桑桑下分七部，秋仓也分为七部，布穹则分为四部。其纵向结构简示如表（图表3）。

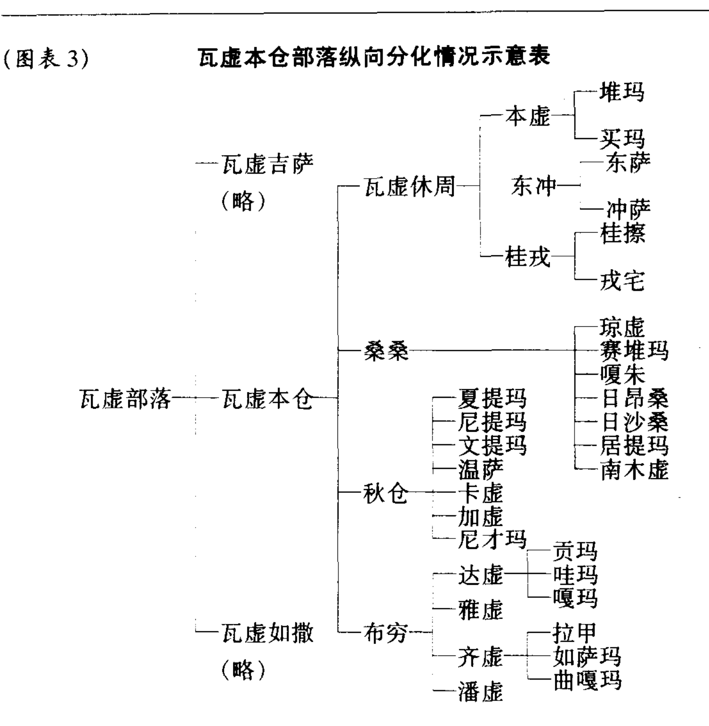
“玉树二十五族”是藏族部落中领地较广、兴起历史较长的一个系统。它的兴起时间据藏文史料的记载可上溯到公元12

---

① 见《青海省蒙古族藏族社会历史调查》、《果洛藏族自治州概况》，青海人民出版社，1985年。

② 原载《色达历史新编》（一），色达县政协编印，1985年5月。

(图表 3) **瓦虚本仓部落纵向分化情况示意表**



世纪下半叶,它那时仅辖领六个部落。17 世纪末,"囊谦王"在清朝官员的主持下被推举为当地诸部之首。从表象上看,这个系统的形成是清政府施加行政干预的结果,但实质上当时囊谦王的势力已相当显赫,统治各部已势在必行。至 18 世纪 20 年代中叶,其下号称四十族。据雍正十二年(1734 年)清朝在该地区加委情况看,被委为千户的囊谦王之下,领有百户 24 员,下隶散百长共 91 员(也就是说,24 个百户部落之下共有 91 个小属部),独立百长 12 员。清初的"巴颜南称等四十族"后来或迁牧外地,或自相合并,或依附强部,或分为数支,几经重新分化组

合，至上世纪末遂以“玉树二十五族”见称于世。至本世纪初，其中又衍出五部，成为共 30 个百户部落。据民国五年的记载，千户之下的百户部落增至 33 个，百长部落增至 75 个。及至 1958 年，千户部落内，共有 43 个百户部落，132 个百长部落，民间习惯上仍沿用“玉树二十五族”之称。该系统的变化情况如表(图表 4)。

(图表 4)　　**“玉树二十五族”系统发展情况简表**

年代	统指	千户部落	百户部落	百长部落	散百长部落	备注
1175	6					百长部落指百户的属部；散百长部落是直属千户的
1265	6					
1725	36					
1731	40					史称巴彦南称等四十族
1734		1	24	12	91	8443 户、32390 人
19 世纪末	25	1				始称玉树二十五族
20 世纪初		1	30			
1916		1	33	75		
1958		1	43	96	36	27455 户、125517 人(含僧人数)

形成历史较短，但分化发展迅速的实例主要是清初以后陆续从青海南部等地徙至青海湖周围地区的“环海八族”诸部，其中又以汪什代海(ཝང་ཤུལ)部落为典型。汪什代海源出黄河以南同德地区，大约于公元 18 世纪下半叶渡黄河北迁，几经流转后，傍青海南山而居。此时该部落便一分为二，驻山阴的为一部，驻山阳的为一部。后来两部间因对归属去向意见不一而分道扬

镳，山阳之部（宁果尔）迁至今海南兴海县一带，山阴之部（司果尔）则徙至海西天峻地区。此后，两部自成一统，各行其道，随着发展壮大，宁果尔至本世纪 50 年代成了下隶 6 个百户部落的千户部落，司果尔则发展成为下辖 18 个百户部落，其下又领有 38 个小部落的一个较大的千户部落。其变迁简况如下：

汪什代海
- 宁果尔—上汪什代海（兴海）→千户 1、百户 3（属部 6），共 571 户
- 司果尔—下汪什代海（天峻）→千户、副千户各 1、百户 18，共 1369 户）

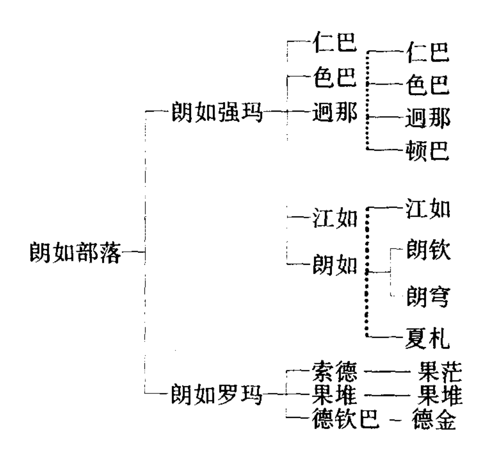
与环海地区诸部的迅速组合发展相反，藏北的朗如、羌日两个系统的统一组织在清代前期即已瓦解，其原有诸属部均各成一统。朗如在本世纪 50 年代也叫朗如十一都康（རྣམ་རུ་འདུ་ཁང་བཅུ་གཅིག），其分布地在今班戈县。民间传说早先是 13 个小部落，后来其中的两个分别并入另两部之中，遂成 11 部。“朗如”这个名称本身就可以说明它在历史上曾是一个整体。据《灾异志·雪灾篇》中收录的噶厦档案分析，西藏地方政府在此地设宗的时间是 1827 年或者更早（宗的设置即标志着该系统的解体）。朗如 1828 年时已有朗如强玛（北朗如）和朗如罗玛（南朗如）之分，前者下有 5 个小部，后者有 3 个小部，总共是 8 个小部落。[1] 1959 年，这 8 个小部落已发展成为 11 个。根据文献记载和传说，结合我们对各部地望的掌握，可构拟其结构变化状况如图表 5。

“羌日六部”地处藏北地区中部（即过去黑河宗之地），与那仓、三十九族、朗如并为藏北牧区四大部（有时不计朗如，则为三部）。对这个系统早期的情况我们知之甚少。民间传说，该地区

---

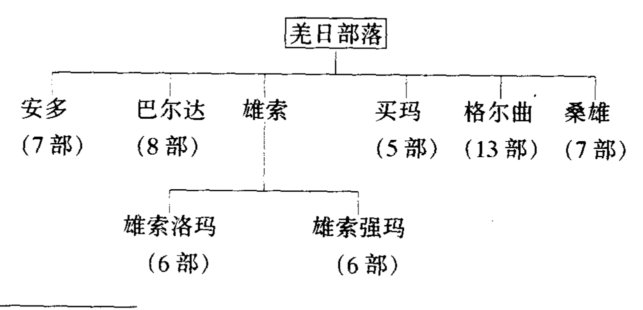
① 《西藏地方历史档案丛书》，第一卷《灾异志·雪灾篇》，西藏人民出版社，1987 年。

（图表5）



诸部早先是由霍尔金格尔统领的，还有人认为金格尔也叫巴尔达金格尔，驻于‘羌日六部”之一的巴尔达部落，其下设东本、协敖等分理诸部。藏政府在此地设黑河宗的时间是在1774年或略早，[①] 其固有的统一组织最晚至此已不复存在。根据噶厦档案，该系统在19世纪20年代的结构如图表6。

（图表6）



① 详见《霍尔三十九族简史》，101页。

原来的六部各成一统后，到本世纪50年代，又分化成为七部分，而其中的安多部落则更进一步瓦解成了不相统属的8个部落了，但“羌日六部”之名尚在民间沿用。

部落系统的分化类型除了上述各例所反映的自然分化型之外，历史上还有强制分化型。强制分化即采取行政、军事并用的手段强行化解一个部落系统。藏北各部落系统的化解除羌日系统的化解方式尚不明之外都属此类。藏北各系统被强行分化的首要标志就是其原有的最高统治机构被西藏地方政府的派出行政机构——宗政府取代，原有的最高首领被宗本(宗堆)取代。藏政府分别在朗如、那仓、羌日三地设了朗如宗、申扎宗、黑河宗。除了可知那仓基本保留了原有的管理体制，朗如诸部之上尚有公推的一位甲本协助宗本并领导诸部之外，黑河宗设置前后的组织体系变化情况目前我们尚不了解。上述三个系统在设宗时其原有地域并没有受到破坏，而“三十九族”就不同了。三十九族地区自乾隆十六年(1751年)被清廷划为驻藏大臣直辖区。噶厦曾奏请改隶西藏地方，未获准许。辛亥革命后驻藏大臣被逐，噶厦遂于1914年将该地区封给“驱汉事件”中最卖力的色拉寺，不料前往接管该地的色拉寺僧十余人被当地群众怒杀。1916年，噶厦派两个代本的兵力保驾，在该地区强行设置了“霍尔基”(ཧོར་སྤྱི)，并采取了一系列措施，摧毁了原有的组织体系，以巩固其统治地位，其中最为主要的便是废黜“霍尔王”，并设置巴青、丁青、比如三个宗以分而治之。此后，1942年噶厦在藏北设置降基(བྱང་སྤྱི)时，在原“三十九族”地区又设置聂荣、尺牍、色扎三个宗，使“三十九族”的化解更为彻底。

第二节　藏族部落组织的结构层次

在上一节里,我们已经重点分析了藏族部落系统的形成和变化情况。下面我们主要介绍其内部组织的结构层次。总地看来,其结构的主要表现形式为直线式的高低层次,可以从纵向发展层次和平面结构层次两个角度来考察。

一、纵向发展层次

这里所说的是藏族部落组织在历史发展过程中(准确地说是元明清以来)所经历的分化层次。

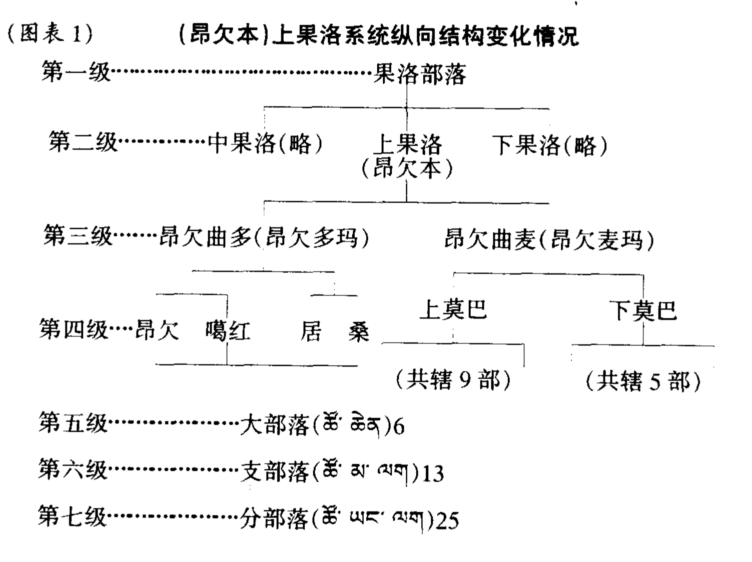
我们说藏族部落组织最基本的构成形式可以概括为金字塔状或者是树状,无论是从历史角度纵向地看,还是以本世纪上半叶为剖面从横向上看,这样描述都是客观的。藏区各部落系统的形成史,都经历了兴起之后发展——分化——再发展——再分化的历程。持续不断的分化组合,孕育了各个层次的部落组织,同时也形成了若干个分支,随着各分支继续不间断地发展,有时会进而再生旁支。从主干派生的枝节末梢,共同构成一个部落系统的庞大群体。

藏族部落组织层次的历史变化呈现出很强的地域性,有些地方相对稳定一些,而有些地方则变动大些。总地看来,实行千百户制度的地区,其结构层次虽在早期处于经常变动状态,但加委千百户之后,则基本处于相对稳定的状态,一般说来,只有千户——百户——百长三级(这里我们且不谈部落的最低层组织),不论千户之下的百户数、百长数(即百户部落和百长部落的数目)怎样变动,三个级层的总格局都没有变化,像玉树二十五族、霍尔三十九族以及环海地区等都大抵如此。但其他地区特

别是青海果洛地区，其部落层级变化很大，而且处于经常变动之中。

以“三果洛”之一的昂欠本为例，它从果洛部落分出后，形成昂欠曲多、昂欠曲麦两部，昂欠曲多进而析出四部，而在这四部之下，继而逐级分化出共 6 个大部落(ཚོ་ཆེན)、13 个支部落(ཚོ་མ་ལག)、25 个分部落(ཚོ་ཡང་ལག)；昂欠曲麦则分为上莫巴、下莫巴两部，上莫巴内部又分出了 9 个“措胡尔”(ཚོ་ཧུར，此泛指小部落)，下莫巴则分化出红莫廓尔、伦兰廓尔及查、改、索三部，共 5 个部落，其结构的纵向变化情况如图表 1。

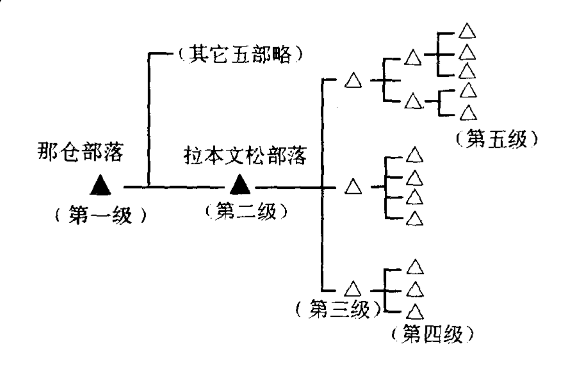
(图表 1)　**(昂欠本)上果洛系统纵向结构变化情况**



藏北中西部地区诸部分化级层的程度虽没有果洛各部落那么深，但也不像玉树等地那么稳定。如那仓部落，自 1718 年诸部合为一体，至本世纪中叶，其纵向结构层次变化视所属各部情

况的不同，少则两级，多则五级。以那仓部落（第一级）属部之一的拉本文松部落（第二级）为例，1856 年被分为三部（第三级）之后，到民主改革前其中两部（本堆、文部）之下分别派生出 4 个、3 个小部落（第四级），另一部则在分成两个部落之后又进而分化出 5 个更小的部落（第五级）。其变化情况简示如图表 2。

（图表 2）



以上两例虽然在一定程度上表现了藏族部落组织的纵向结构变化态势，但还未能展示其历史变化的全过程，因为它们并不能准确反映结构变化的中间状态，我们能看到的只能说是大致线索。下面这个表反映的是 1828 年一场大雪灾前后羌日诸部的变化情况以及 1828 年前与 1959 年前的部落比照数（图表 3），若不是档案材料中记载了它的中间状态，那么人们会很容易产生幻觉，以为它们未曾经历大的变动，而是发展得基本稳定。表中所反映的事实提醒我们，除了人为因素外，天灾人祸也是造成部落结构处于不断变化之中的不可忽视的因素。

(图表 3) **羌日六部内层结构变动情况例示**

属部 部落数 年代	安多	巴尔达	买玛	格尔曲	桑雄	雄索	注：
1828 年前	7	8	5	13	7	12	雄索后来分为洛马、强马两部，各辖 6 个小部，此不分列；安多部落所隶诸部后来均已自立。
1828 年后	4	3	4	8	6	12	
1919 年	8	5	(缺)	8	6	12	
1959 年前	8	9	4	9	9	12	

要想准确完整地反映藏族部落内部结构层次在历史上的变动过程，这几乎是不可能的事。不间断的分化组合导致其结构的不停变化，这是使其纵向层次始终处于运动状态的客观规律。

二、平面结构层次

平面结构层次在此指的是以本世纪上半叶为时间剖面所观察到的藏族部落组织结构的层次状况。我们可将其分为直线结构和横向结构两种类型加以讨论。

1. 部落组织的直线结构

通过前面的论证已经可以清楚地看到，藏族部落组织在历史发展过程中具有了层次性。到本世纪上半叶，可供观察其结构层次的完整标本依然存在。由于历史发展的不平衡性，部落组织的结构层次存在着地区性差异，这里把不同类型统归四个层次加以扼要概述。

①最高层次

藏族部落的最高组织层次就是前面所重点讨论的各大组织系统。藏语中对这一级组织层次没有专门的单位名称。

从纵向上看,作为历史现象,它们中的大部分到本世纪上半叶已经不复存在了,或在自然分化中逐渐自行瓦解(如果洛),或被强行分化后各成一统(如三十九族)。但不论其分化形式还是分化程度,有关各部间的系属关系依然可以成立。摸清它们之间的系属关系,是描述该系统原有的组织结构发生变化之后的平面结构状况所必须的。如果洛系统,除了显而易见的分布于果洛各地方的各大支系(以及已脱离支系各自为政的大小部落)之外,还有远徙川西色达、理塘、石渠、壤塘以及川西北的阿坝、甘南的玛曲、青海的环湖地区的分支,观察果洛系统的横向平面结构状态,需要用联系的观点,需要将上述支系和分支加以综合分析。

在平面结构上,即在本世纪上半叶,有的部落系统的组织体系尚保留着其原有的构成形式,如色达;有的系统可以说尚基本完好,如玉树;有的虽经变革但还在一定程度上保留有其早先的组织形式,如那仓和朗如。其具体情况我们将放到下一节论述。

②基本层次

藏族部落组织结构中的基本层次毋庸赘言就是部落。但是,怎样认定哪个是部落、哪个不是部落呢?面对各组织单位内部层次不一、属民多寡不等、势力强弱悬殊、往往隶属多头而且兴衰不定的状况,衡量"部落"很难有个放之诸部而皆准的尺度。

在实行千百户制度的地区,能否把"千户"作为划分标准呢?通过《藏区主要"千户部落"规模比较表》作鉴别,可以显见这样划分不合理(图表4)。如表所示,据50年代的调查,藏区主要的"千户部落"中,最大的有27400余户,而最小的只有2000余

户，它们之间显然没有可比性，不能相提并论。①

(图表 4)　　藏区主要"千户部落"规模比较表

"千户部落"名	所在地	属户数	属民数	备注
玉树二十五族	青海玉树州	27455	125517	50 年代末统计(下同)
千卜录	青海共和	1604	8552	
都　秀	青海共和	771	2500	
阿曲乎	青海兴海	975		
夏卜让	青海兴海	703	3475	
汪什代海	青海兴海	571	2494	
隆务兰切	青海兴海	823	3343	
英努乎	青海同德	213		
工贡麻	青海同德	962		
夏卜让	青海同德	744	4581	
鲁仓	青海贵南	1685	6937	
日安	青海贵南	1198	4351	
刚察	青海刚察	2234	9554	
达如玉	青海海晏	1058	4374	
阿力克	青海祁连	1340	4770	50 年代初统计
汪什代海	青海天峻	1369	4795	
霍尔三十九族	藏北东部	9618	47904	(参考例)

不仅如此，就连藏北的安多多玛这样一个从羌日系统分化到第三级的单位都拥有 100 余户，比图表 4 中所列 41% 的千户

① "三十九族"解体未久，该地区的统计数字据《昌都地区社会调查材料专册》(1963)有关数据汇总，可备参考；其他数字据《中国藏族部落》，中国藏学出版社，1991 年。

部落还要大。千户间的比较尚且如此，百户间的情况就更显纷杂了。囊谦千户属下的拉秀百户有属民 2100 余户，而环海地区的少仅 30 余，多则 300 余(极个别的达 600)，用千百户的加委作为划认部落标准的缺陷于此可见。

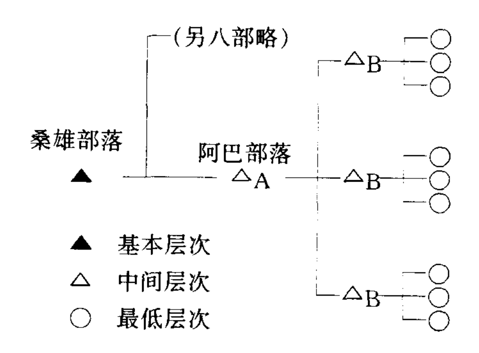
究竟如何为是，尚待进一步研究。我们倾向于认为，应区别不同地区的不同情况来加以划分。例如，对藏北地区而言，原有的部落组织最高层次既已不存，直接隶属于三大领主的独立的组织单位即可视为基本层次，其中属于小寺院的另当别论(它往往只有几户到几十户不等)；对于玉树这样一个最高层次尚存的系统而言，因千户高高在上，并不亲自辖领各实体单位，所以各百户(不论其直属或领属)、百长(不包括百户管下的)所领的单位，均应视为基本层次。在实行千户制度的其它地区，各千户、"独立百户"及"独立百长"辖领的单位，统归基本层次；像果洛等地区，凡是自成一统，不受它部节制的，不论大小，均归基本层次，它们之间的差别只能表明部落组织平面结构上存在多样化特征，至于寺院属部，情况又有不同，应作具体分析，属于较大寺院的(如藏北地区直属三大寺的、甘青地区直属拉卜楞寺的)，可视为藏族部落的基本层次，而一些小寺院大多本身就是依附或仰给于当地部落的，而且往往属户很少，谈不上存在组织层次和权力机构。上述划分办法是否合理，这里提出来，供进一步研究作参考。本文暂且用上述方法划分部落组织的层次。

③中间层次

中间层次包括基本层次与最低层次之间的各个阶层。这样归纳的原因主要还是在于各地情况的不同。以前面所述基本层次的设定为出发点来观察，各地有些小部落并不存在中间层次，而存在中间层次的部落，因地而异，层数也不等。就现有的材料看，存在中间层次的部落，基本层次与最低层次之间最多的有两

层。例如藏北黑河宗桑雄部落,民主改革前夕,它由达扎拉让派的总管统治,可见它是个实体单位。桑雄部落(基本层次)之下共隶9个小部落(中间A层),其中阿巴部落内又分了3个“岭”(གླིང་),由三位甲本分理(中间B层),岭之下又各有3个达秀(རྟ་ཤོག),分有小头目达秀阿妈管理(最低层次),其平面结构简示如图表5。

(图表5)



中间层次有的时候与最低层次相交错,二者间的界定很难一律。如霍尔三十九族地区的朱雪部落。1916年后该部的首领叫作“本”(原为“霍尔王”直辖,废黜“霍尔王”后被贬为“本”)。该部(基本层次)内分为两部分(中间A层),两部之下又各隶5部、11部共16个小部。这16个小部中,大的有100余户,小的仅20余户,所以较大的(中间B层)之下还应有一层组织(最低层次),而较小的则已成为最低层次而不用再分级管理了。一个部落内部尚且如此不同,不同地区的部落间的差别就可想而知了。

④最低层次

在汉文材料中,这一级组织单位早期常被当作“小族”,晚近

以来不时被称为“帐房圈”、“小部落”、“小氏族部落”之类。对这级组织，以往注意得不够，我们对它的了解还很有限，下面根据我们的实地调查并借助有关资料对它作一探讨。与以上各组织层次的情况有所不同，这一级组织在藏语中有特定的名称，而且通常说来是有严格含义的。它的名称因地而异，有“日科尔”、“果日希”、“帕毕”、“哈玉虎”等，有些地方则以“居学”或者“如”代之，但通常流行的是 རུ་སྐོར(因方音差异，安多地区念成日科尔，其他地方则念日果尔，为便于叙述，这里统用日科尔)。

首先，“日科尔”与“帐圈”是有区别的。日科尔近来常被译为帐圈，结果有人误以为聚牧点就是部落最基本的组织单位。究其原因，对知情的人把日科尔译成帐圈倒不至于产生误解，而不知其详细的人则很容易把它理解为聚牧点而并未把它视为一级组织单位名称。在此，有必要把牧点(帐圈)与日科尔之间的差别作一番比较说明。据中国藏学研究中心的同志 1987 年在西藏安多县抽样调查，该县多玛区布曲乡共 101 户牧民，分住 51 个牧点(帐圈)，平均每个牧点两户，其中独户点占 36.6%，两户点和三户点各占 23.7%，四户点占 16%。传统的牧业生产方式限定了各牧点(帐圈)的户数，决定了牧点的分散性。而日科尔作为一层社会组织单位，其情形就与牧点(帐圈)有所不同了。经我们抽样比较，在甘青牧区，较大的日科尔平均有近 40 户，最小的平均有 9 户，总平均每个日科尔有 16.4 户(图表 6)。显而易见，每个日科尔都包含着分布于若干个牧点(帐圈)的牧户。

其次，关于日科尔与部落之间的关系。日科尔在藏族部落组织结构中，一般说来总是处于最低层次，而且是部落组织的结构基础。换句话说，部落的基本层次(结果在它之下没有中间层次)和中间层次往往是由若干个日科尔组成的。有时人们会把它算成“小部落”，如果对于部落的基本层次而言，把它视为“小

部落”(即某部落的属部)倒也不是不行,但把日科尔当作部落(基本层次)就可能有误了。

(图表6) **日科尔户数抽样比较表**

部　落	户数	日称尔	户/日科尔	部落所在地
玛曲诸部	2805	172	16.3	甘肃玛曲
藏阿柔	631	40	15.7	青海河南
建科日	65	5	13	青海同德
羊　玉	27	3	9	青海贵南
欧后鲁	125	3	41.4	青海贵南
合　计	3653	223	16.4	

再次,关于居学与日科尔之间的关系。根据目前掌握的材料看,有些地方的部落是以居学为基本单位的。“居学”顾名思义,是以十户为单位划分的组织。居学的头领叫做“居本”,可译为十户长。事实上,居本所管的户数到后来往往不限十户,像色达诸部,在50年代,每个居本所管的户数介于20—40户之间。在有“居学”的部落,居学与日科尔之间的关系状况如何呢?这个问题还有待于调查研究。日科尔尽管一般对户数有个大致的限度,但没有严格的像居学那样的限定。我们分析会不会有这样的可能,在早期,较大的日科尔可能是以10户为单位由几个居本管理的,而较小的则以日科尔的头领为居本,晚些时候,居本与日科尔的首领已混同一体了。

日科尔这级组织的成员无论是从传统来讲还是现实地看,一般是些有亲缘关系的家庭,通常具有排他性,而并非复杂的群体。因此,可以说这种组织带有明显的血缘组织的特征。每个

日科尔都有自己的首领，仅就我们所知，有些地方称之为居本，有些地方则称作如本。每个日科尔都有自己的名称，命名方式比较单一，绝大多数是以首领的名字（或前辈、或现任）加上“科尔”组成的，只有少数日科尔因其首领曾任或现任部落（基本层次）的头人而习称或改呼“本科尔”（本：意为官，安多方言读若浑）。日科尔也可以说是藏族部落组织结构的细胞，它往往是形成一个新部落的组织基础。一些强盛的日科尔尤其是“本科尔”，具有招附外来人口（首先是血亲和姻亲，其次是朋友及游民）的吸引力，加之自身的人畜发展，其原有的组织层次便不能适应新的形势，在这种情况下，它便会联合或兼并若干个日科尔（将它们纳入治下），从而形成一个新部落，即由最低层次上升到中间层次或基本层次。各地不乏其例的名叫“本科尔”的部落即可清楚地印证这一经历。此外，部落在分化时，也常常是以日科尔为单位的，强些的留下来了，弱些的则出离或投附于别的部落，或徙至他乡开拓领地。

总之，部落组织的最高层次、基本层次、中间层次及最低层次间逐级领属，其外在结构呈直线式。

2. 部落组织的平面结构

观察一个社会组织的平面结构状态，主要的便是其平面职能式结构。总的来看，在藏区各地，以部落组织为单位的职能分工，除农业牧业之别外尚不明显。若我们按历史上各大部落系统的分布情况来看，便不难发现藏族部落社会有一大特点——除了“羌日六部”之外，它们大都既有牧业部落，也有农业部落，甚至连高居于羌塘西部的“那仓六部”也是如此。除上述职能分工之外，据历史记载，玉树地区曾有过专“递文差”和专“司济渡”

并因此享受免予“贡马”待遇的两个部落。[1] 除此而外是否还有其他类型的横向职能分工，这还有待于进一步研究。同时，我们还应该注意到，既便是农业、牧业部落，其职能分工严格地讲，也只是处于初始阶段，而并未达到高度专业化的程度。

在藏族部落组织的平面结构上，还存在若干独具特色的类别形式。在有中间层次的部落组织，有以亲疏观念将属部划类的习惯，如“内部落”与“外部落”的区分；直属部落、亲属部落、附属部落、基本部落的区分。还有以部落隶属关系所作的划分，其中最有代表性的如藏北对三大领主各自属部的区分。此外，还有以方位名词区别同层次部落的方法，东西南北中、上下左右以及山阴水阳之类，不一而足。上述平面结构的说明，将在本章第四节简析，此不赘述。

第三节　藏族部落组织的权力结构形式

当我们从静态方面来观察藏族部落的社会组织结构时，首先注意到的便是由组织结构直接产生的职位。纵向和横向上的各种职位及职位之间的相互关系，是部落组织结构的直接表现。所以，由最高层次、基本层次、中间层次和最低层次之间逐级隶属所构成的藏族部落组织的直线式结构，是通过逐层的职位所组成的权力机构反映出来的。

一、多样化的权力结构类型

藏族部落的组织系统形式也呈现出地域性差异，类型多样，

① 见周希武《玉树调查记》，卷下考证。

形态各异。其中,既有藏族部落社会古老的军政同体的结构,又有以千百户制度为主线的结构和封建领主制度下的结构,进入本世纪以来,一些地方还出现了千百户制度与保甲制度并存、双重管辖并存等形态。不仅如此,与上述政权形态长期并行的,更有政教合一的制度。

其多样化特征不仅表现于最高层次,而且还反映在其组织体系的各个层次,其中既有组织形式的差异,也有职官称谓的差别。从社会组织发展历史的角度宏观地看,藏族部落社会组织从总体上讲已经由单一的社会组织发展为复合的社会组织,组织在权力形式上的分化和复合在有些地方已经很明显而且趋向进一步复杂,但是,有的地方尚存在单一的社会组织的某些特点,部落组织的职能在政治、经济、生产、军事、宗教信仰诸方面都有程度不等的表现,这也是其地域性差异的一个重要侧面。

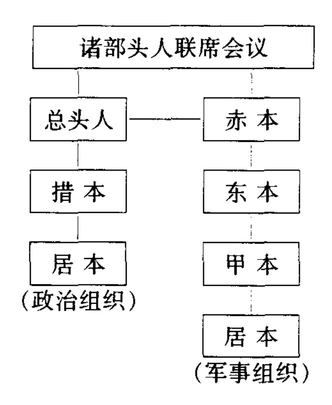
下面,我们分地区加以论述。

1.瓦虚色达

本章第一节中已经简介了该系统的形成。发展到本世纪50年代初,“瓦虚三部”之下已经衍生出了大约80个部落,号称其中有18个支部落、25个分部落、33个小部落。尽管如此,诸部仍然同属于一个统一的领导,也就是说,该系统的最高组织机构当时尚存。其最高权力机构是各部落头人联席会议,常设机构由三俗一僧共四人组成,这四人均称“总头人”(སྤྱི་དཔོན)。总头人之下分领各个部落的是“措本”(ཚོ་དཔོན),安多地区读若措浑),措本之下各有“居本”(བཅུ་དཔོན,安多地区读若居浑)若干,每个居本各理20—40户不等。可见色达的部落权力机构是由总头人——措本——居本这三级组成的。在军事组织方面,号称有兵员万人的色达建有一个“赤岱”,赤岱的最高长官“赤本”(ཁྲི་དཔོན,万夫长)通常由一位总头人兼任。赤岱之下,逐级设有

东岱10、甲休100、居休1000，分别由“东本”（སྟོང་དཔོན，千夫长）、甲本（བརྒྱ་དཔོན，百夫长）、居本（十夫长）逐层率领。其权力结构简示如下：

（图表7）



瓦虚系统的权力结构示意图中，反映出藏族部落传统的军政一体化的组织结构，同时其中也牵出一个问题，即政权组织与军事组织间的职位关系问题。前已提及，赤本通常是由瓦虚色达的总头人兼任的，这种由部落头人兼任军事组织首领的做法，在藏族部落组织中是带共性的。问题是东本、甲本、居本与部落政治组织体系中的措本和居本之间是一种什么样的关系。在这里，东本所领的兵员可能是跨部落的，甲本与措本一般说来地位相当，而两种同称“居本”的职位之间的关系，恐怕极易被混淆：在政治组织中，“居本”是管理10户的小首领（且不论其后期变化），而在军事组织中的“居本”则是率领10个兵丁的小头目；前者可以由日科尔的首领充任，即便是老人亦无妨，而后者则必须选用年轻力壮者。下文将谈及的其他地方的权力结构中，这类问题始终存在，由于资料有限，本文难以逐一阐明，请读者留意。

2. 果洛

果洛系统的主干(其分支及旁支除瓦虚色达外还有石渠、壤塘、阿坝及理塘等地若干部落)作为统一的组织早已不存,由于部落分化程度复杂,加之该地区并未实施千百户制度,各个部落的权力结构形式并不一律,但基本形式却较为一致。各个部落组织权力形式的差别,主要是由于各部落所处层位的不断变化而显得复杂。这主要表现在头人名称的混乱上。把诸部的情况概括起来讲,一般而论,部落(基本层次)的首领叫本波(安多方言中读若浑保),其下属部落(中间 A 层)的头人称为伦保(有几个属部便有几个伦保),伦保所属小部落(中间 B 层)的头人叫作措本(有几个小部就有几个措本),措本之下有若干个日科尔(最低层次),日科尔的头目叫作居本。我们说,以上四级头人的隶属关系,是果洛地区诸部权力结构的基本模式,纷杂的演变形式都是由此而产生的。除了以本波为头人的部落之外,在果洛还有一些以伦保为头人的部落(基本层次)和以措本为头人的部落(基本层次),究其成因,皆与部落分化导致的隶属关系的变化息息相关。当本波手下的伦保挟其所辖的部分(中间层次)分离出来(进入基本层次)之后,伦保实际上已成为这个新部落的本波,但人们往往还沿称其为伦保;同样,措本所隶小部壮大之后,便成为本波的直属部落(由中间 B 层升至中间 A 层),甚至发展到后来自成一统(进入基本层次),而"措本"之名则往往还在民间沿袭。综上所述,果洛诸部的权力结构可概括如下:

基本模式:本波—伦保—措本—居本

演变形式 A:伦保(本波)—措本(伦保)—居本(措本)

演变形式 B:措本(本波)—居本(伦保)

果洛诸部各自的头人联席会议,其参加人员范围通常包括措本一级。本波与部落头人联席会议间的关系,尚处于微妙阶

段，双方地位的或高或低，往往取决于该本波势力的强弱。本波的世袭或民选同样如此；不过就各主要部落的情况看，本波的地位一般高于头人会议，本波的世袭一般多于民选。果洛地区各部落的军事组织与政权组织一般不另设。由于部落分化造成各独立单位力量分散，尚来发现果洛有赤岱一级军事组织，有能力组织东岱的部落也很有限，一般只有甲休、居休两级组织。统领甲本、居本的带兵官叫作玛本。玛本通常由伦保兼任，军情严重时则由本波亲任。

以上所谈瓦虚、果洛两系统内军事组织的建置形式，是藏族部落内军事组织的两种最普遍的类型。就前者而言，各地的军事组织不一定都那么完备，其最高军官往往是东本甚至甲本，对后者来说，以玛本为最高统帅负责军事组织和领导武装行动的形式也很普遍。

3.三十九族

1916年以前，三十九族的最高首领号称“霍尔王”、“总千户”。据《霍尔三十九族简史》介绍，该王统自元末至本世纪初已传袭21代，历时500余载。由于历史较长，所以其权力结构复杂而且完备。据前引书载，该系统发展到第九代霍尔王时，其统治体系业已形成，霍尔王之下，计有本教侍卫僧(སྲུང་ཁའི་བོན་པོ)60、高相(ཡང་ཆེན)30、大相(བློན་ཆེན་ཡང་ཆུང)30、小相(བློན་ཆུང)——其中含大根保、中根保、小根保各20，共60人。清雍正时在该地区始行千百户制度，此后的历代“霍尔王”袭位时均受清廷封委，加之自1751年至辛亥革命时，该地区为驻藏大臣直辖区，“霍尔王”受委管理，以此其势益盛。及至清末民初，其管理体系更加庞大——“霍尔王”之下，计有千户2员、百户13员、百长40员，有“八大内相”、“四大外相”和强佐(大总管)、涅巴(管家)、仲译(文书)；有膳食官、寝宿官及180名侍卫和数十位听

差；有牛官、马官，还有“内仆”、“外仆”各十余人，等等。霍尔王把其直属的三十九个部落称为“内部落”，以别于附属或被征服的“外部落”。

西藏地方政府于 1916 年强行进入该地区并设置三十九族地区总管——霍尔基之后，把“霍尔王”和另两位千户贬为“本”(དཔོན)，并把所有百户和独立百长均降级一等，把百户下属的散百长则贬为“定本”(ཞིང་དཔོན)。该系统原有权力结构的外观是，霍尔王(其地位高于另两位千户)——千户——百户——百长，但是其中并未包括日科尔组织的首领居本，加上它似应视为五个级层了，然而事实并不是这样。从当地人的习惯称呼来看，民间的习惯是作为四级：霍尔王——本——甲本——居本。在这里，千户和百户都算“本”，百长在民间则被称为甲本。当然，这也只能是泛泛而论，从 50 年代所了解的情况看，三十九族内部的头人称谓也不那么一致，有的可能是早期就有所不同，有些则可能是原有系统被摧毁后才产生的，原霍尔王直属部落(基本层次)的头人称“吉本”(སྐྱི་དཔོན)或“本”，其下(中间 A 层)的头人或称吉本、或称“代本”(མདའ་དཔོན)，中间 B 层组织的头人称谓更乱，有大根保、根保、伦本(བློན་དཔོན)、果巴(འགོ་པ)等，而最低层次组织的首领则均以居本为名。该系统的政教合一体制尤为明显。“霍尔王”的家寺也就是他的王府，名叫阿喀ཧྲ巴(本教)，是一幢有 40 余间房屋规模的二层楼。历代霍尔王均是该寺的当然寺主，其下有喇嘛、翁则、格贵、涅巴以及僧众，一般寺院的建制一应俱全，此外还有“十二咒师”。清末民初之际，该地区共有本教寺院 38 座，成为藏区各地保存本教势力最强的一支，这与霍尔王素奉本教有直接关系。霍尔王既是封建世袭王权统治者，又是藏区本教势力主要营垒的最高首领，集政教大权于一身。

4.玉树二十五族

玉树二十五族的最高统治者在藏语中被称为“囊谦王”,汉语中习惯称之为囊谦千户。民间俗语讲,“玉树二十五族,首领囊谦加布”(囊谦加布意即囊谦王)。该王统至本世纪中叶,共传25代,历时700余载。虽较前述霍尔王统为长,但是其以千百户制度为主线的各级权力组织、王府内部各种机构及各色职官仆役的置备等,均与霍尔王的统治体系大同小异,兹不赘述。不过囊谦王所尊奉的不是本教,而是噶举派,且是藏区已属罕见的巴绒噶举;另一方面,囊谦王的统治区域内,多种教派并蓄,这一点也与独尊本教的霍尔三十九族地区不同。

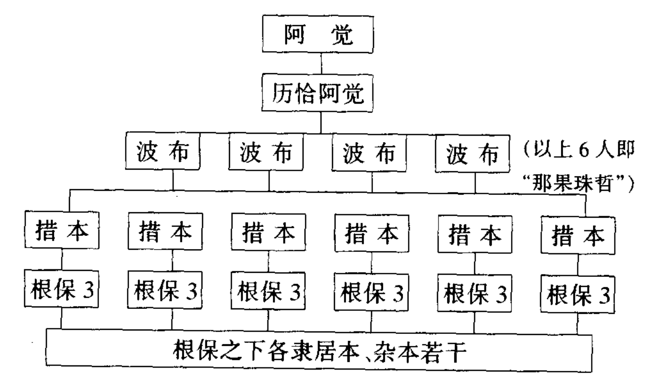
本世纪上半叶,该地区的政权形态被赋予了一个重要的特点——在封建的千百户制度尚完好保留的情况下,青海省在该地区先后设置了青海南部边区警备司令部、青海省第六区行政督察专员公署以及囊谦、玉树、称多三个县,从而形成了双重政权并存的格局。原有的封建制度虽然并未被废除,但受到了程度不同的冲击。例如,1935年希庆百户死后,囊谦千户拟沿旧例选委新百户,而玉树驻防司令部却报请省政府批准曾在该部任翻译的一位德格人继任了百户,数年后此人死于非命,马步芳又委任一位湟源人(汉族)做了百户。尽管这是个特例,但由此可以看出在双重政权并存的情况下,千户、百户已经在一定程度上趋变为用不着“另易相当名号”的地方官员了。

5.那仓

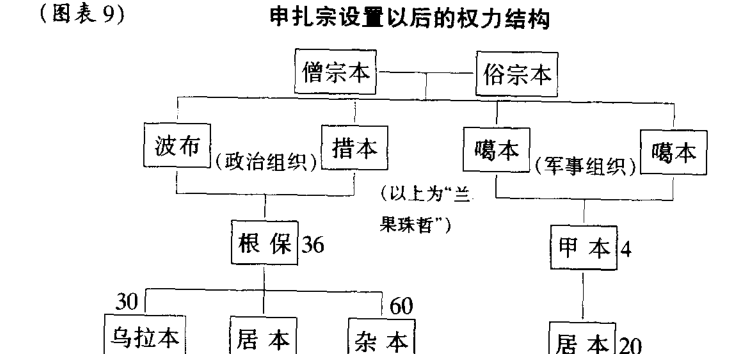
那仓诸部于18世纪初结为一体,由一个以六部头人联合组成的机构——那果珠哲(ནག་མགོ་དྲུག་སྒྲིལ)领导。六位首领均由各部公推,虽分工有别,但地位相同。虽然噶厦于1856年以藏军开道在那仓强设了申扎宗,但该宗的管理体系在相当程度上保留着过去的权力机制。该宗的最高权力机构由僧俗两宗本和诸

部公推的四位头人联合组成，民间仍沿旧例称之为“兰果珠哲”(སྣན་མགོ་དྲུག་སྤྱིལ，六人联合首领)。诸部所推举的 4 个头人在形式上有次于宗本的权力和地位，但实际上的常年执事者是当地四头人，宗本每年到职视事的时间少则半月二十天，至多只有一两个月。可见，那仓原有的组织系统虽经变革，但原先的权力结构特点犹存。据《那仓六部简史》的介绍并结合我们的调查，那仓系统原有的和变化后的权力结构分别如下：

(图表 8)　1856 年以前的权力结构



(图表 9)　申扎宗设置以后的权力结构



在图表 8 和图表 9 中，措本(ཚོ་དཔོན)原为“那果珠哲”领导之下的头人(六部各一)，设申扎宗以后，由于原来的六个部落被肢解为 18 个部落，其固有地位则被根保(ཀན་པོ)取代，根保之上的措本已不再是部落实体的具体首领，而已成为“兰果珠哲”的成员，噶本(སྒར་དཔོན)的作用与果洛的玛本、色达等地的赤本、东本基本相同；军事组织中的居本则与其他地区的有所不同，那仓的居本各率兵员 20 人，而其他地区则通常为 10 人；此外，乌拉本是负责组织支应乌拉的小头目，藏语称之为乌本(ཨུལ་དཔོན)，其主要职能看来是组织运输，杂本(ཙ་དཔོན)的职权是组织迁牧并安排草场的使用。

6. 羌日、朗如、达木等地

把它们合而为一，即可统称为藏北中部地区(西部是那仓，东部是三十九族)。观察藏北中部地区诸部的权力结构，有两点值得重视：西藏三大领主对这一带的瓜分和控制的程度较东西部地区为重，而且除达木(今当雄等地)之外受地方政府统治的时间也相对久一些，此其一；该地区在历史上曾有大批蒙古驻军且有蒙古人驻牧，影响明显，仅视其权力结构形式，便不难看出尚存的痕迹，此其二。泛泛地看，藏北中部对头人的称谓比较混乱，因地而异，因部而异，因领主的不同而异。常见的称谓主要有：本、东本(སྟོང་དཔོན)、玛本、甲本、如本(རུ་དཔོན)、噶本、居本、伦本、大根保(根钦)、根保以及基洽(སྤྱི་ཁྱབ)、嘎涅尔(སྒར་གཉེར)、达如卡(ཏ་རོ་ཁ，简作达如)、章京(藏革)、坤都、徐林(藏文中作བཤུས་ལེང，疑为“协领”之谐音)等等。由于各部落所处组织层次的历史变化，以及其领主的更易变动，这些称谓本身往往并不能真实反映该部落在平面结构上的组织构成状况。

(1)属于噶厦的部落

这类部落的上级管理层次即噶厦的派出机构——宗。宗本

之下的各部落之间，权力组织结构也不一致。例如：

黑河宗安多多玛、安多买玛两个部落，其权力组织由四级构成：本——副本——根保——如本（居本），本和副本（དཔོན་གཞོན）之下有住本、仲译（文书）以及玛本（军务）。除上述两个部落之外，“安多八部”中其他六部都没有“副本”的设置。据调查，安多部落尚未解体之前，其首领是安多东本，因此可以重构其早先的权力组织为以下四级：安多东本——本——根保——如本（居本）。按我们在前一节里的划分方法，这四级头人依次辖隶的是基本层次、中间A层、中间B层、最低层次。

又如黑河宗罗玛部落，其头人称作甲本（བརྒྱ་དཔོན），甲本的下属部落（中间层次）的头人叫作达如，每个达如之下又分领数目不等的达学（ཏ་ཞོག），这一最低组织层次的头目叫达学阿妈（ཏ་ཞོག་ཨ་མ）。甲本之下另有“如密”一人主要负责部落与宗府间的联络。其中的达如除了有管理生产、征派差税的职能之外尚理军务。

在黑河宗的其他部落，与罗玛部落组织形式相同的还有强玛部落，它们是由过去的雄索部落一分为二的。

索宗一带诸部早先属于三十九族，传说固始汗时期被“霍尔王”作为供养奉献给了达赖喇嘛。诸部的权力结构大同小异，基本形式为本——根保——居本三级。

朗如宗的情况有些与众不同，宗本之下、各部之上，有一位由诸部公推的甲本，他既是宗本的助理，又是各部的首领，其职能与那仓设宗之后“兰果珠哲”中的四位头人相同，可以看作朗如部落早期权力结构的残存形式。另外，该宗归噶厦所属的7个部落中竟有5个是以“居本”为首领的，而且各部的属户高则200、300，低则30、70、90，不知在这种情况下，其内部组织层次的职位命名是如何进行的。该宗最大的部落——色巴部落与前

五部不同,它的首领叫达如,其下隶属的四个小部落(尼玛、多玛、居学、麦巴)中,有三部的头人是玛本;另一部的头人也以居本为名,该部有牧户百余,显然居本之下还需要分层管理,按其邻部的组织体制,达如之下为根保——居本两级,但这个以居本(相当于邻部的根保)为首的部落对其内层(邻部居本一级组织)如何进行职位命名,对此只能暂付阙如。朗如宗各部落的权力结构可以概示如下:

(宗本)—甲本—达如—玛本—根保—居本(一般形式)

(宗本)—甲本—达如—居本—? —?(特殊形式)

(2)属于贵族和寺院的部落

藏北牧民习惯上把属于贵族和寺院的部落泛称为"给日岱"(སེར་སྡེ)或者"给日谿"(སེར་གཞིས)。这里所说的寺院,既指寺院组织,也指上层僧侣个人。

羌日系统诸部内的"给日岱"主要集中在桑雄、格尔哇、巴尔达三个部落内。这些"给日岱"一方面属于贵族或寺院,另一方面也受其上级部落组织(基本层次)的头人乃至宗本管制,一马两鞍,不堪重荷。1)巴尔达部落的首领称基洽(སྤྱི་ཁྱབ),在这个基本层次之下,隶有9个小部落,内含"给日岱"4个。4个"给日岱"中,除了一个领主不详而外,其余三部属贵族一属寺院二。这四部的首领中,称甲本者一,称果巴者一,称根保者二,可见职位称呼因部而异。2)格尔哇部落由9个小部落组成,首领称甲本。9个小部中,两个属噶厦,7个为"给日岱"(贵族所属一,寺院所属六)。各"给日岱"的属户少则十余,至多百余,而其头人称谓则七分之一作根保,七分之六作"本",甚至有只领13户的"本"(扎仓如瓦)。"本"这一称谓形式在藏北内容差异极为显著,上可至千余户(如聂荣宗索德、黑河宗安多多玛等),下仅仅十来户,恰如现代的"部长"、"主任"、"委员"一类职位名称,离开

具体环境赋予的限定,其高低大小殊难识别。3)桑雄部落的头人同巴尔达一样,也叫基洽。其下的9个属部,无一不是“给日岱”,而且分隶七方(一属贵族八属寺院)。9个小部的头人大都以甲本为号,少数称果巴或居本。在前一节中曾顺便介绍桑雄的属部之一阿巴部落的权力结构,该例可供分析其相邻属部的内层结构时参考。藏北最大的格鲁派寺院——孝登寺的珠康活佛在黑河、旁多等地有谿卡多处,其中以游牧于安多多玛、安多买玛间的一部为大,民间称之为珠康拉让米赛(珠康拉让的百姓),一般也称珠康部落。该部的权力组织层次如下:

(珠康活佛——)拉让强佐——嘎涅尔——居本

达木萨迦宗(今班戈县南部)原为班禅喇嘛辖区诸宗之一,九世班禅到内地后遂被噶厦强纳治下,直至1952年返归班禅喇嘛。该宗有7个部落,民间称之为萨迦七部(ས་སྐྱ་ཚོ་བདུན)。其权力组织是否随隶属关系的变动而有变化,我们对此还不清楚。据50年代的调查,其总首领在1952年之前称基洽,此后则基洽、宗本并用,称呼仍不一致;宗本之下、七部之上,有一位各部推选的甲本(其作用与那仓、朗如的类似人物相当);七部的直接首领均称居本,其各自的属户50—110不等;居本之下有主管生产并征派差税的首领“徐林”(协领?)和负责军务的玛本。

达木地区的八个部落同三十九族一道于1751年被清廷划归驻藏大臣直辖,辛亥革命后始为噶厦进踞,旋于1914年与三十九族一道划归“驱汉”时最为卖力的色拉寺,属色拉拉基。至50年代,虽已历40年变迁,但其原有的基层组织形式仍无大变,且民间仍在沿用其因驻藏大臣所辖而获的总称“达木嘉休杰”(འདམ་རྒྱ་ཤོག་བརྒྱད)。改隶色拉寺之后,八部的统领是色拉寺所派的“达木基”(འདམ་སྤྱི,达木总管)。“达木基”每年只到当地住一个月左右,平时由涅巴一职代行其权,涅巴手下有一位仲译

做助理。达木八部的组织单位名称自有特点，既不称措、如，也不叫休卡之类，而是称作“吭哇日”（旧译作家房）。其职位形式也独具一格，每个“吭哇日”里设章京（藏语音译或作藏革）一员，章京辖坤都一员，坤都又各管居本若干。章京、坤都这两个职位名称都不是藏族部落组织的传统用名，但它们已随着达木蒙古八旗成员的藏族化而成了藏族部落组织形式中的构成部分。达木诸部的权力组织结构可归纳如下：

（达木基——）涅巴——章京——坤都——居本

归纳起来看，藏北中部地区分属三大领主的各个部落，其权力结构形式虽有很大的差异，但是，在这一表象背后也不无规律可循，凡是属于噶厦的，不论它是基本层次还是中间层次，其头人均由当地诸部产生，且需宗本甚至绛基（བྱང་སྤྱི，藏北总管）审批；凡是属于寺院或贵族的，其首领的来由并无定例，或派代理人、或物色当地人代理，未见民选之例；凡三大领主的属部混居一体的（如桑雄、巴尔达、格尔哇等），其头人以寺院所派的代理者为多，这是第一。第二，藏北中部地区部落组织权力结构形式的差异，除了因部落分化所导致的职位称号与部落层次的不一致之外，外来语（主要是蒙语）的借用也是使之复杂化的原因，换个角度来讲，其权力结构形式的差异背后，隐伏着部落的不同来由，即其最初成员的不同族属，用藏北牧民的说法，藏北地区中部的各部落里，主要是蒙古人和象雄人的后代。

7. 其他

上述地区之外的一些地方，尚有小块牧区或特殊的权力结构形式存在，下面选述其中有代表性的结构形式，冀对全面认识藏族部落的组织结构有所帮助。

（1）理塘

四川理塘牧区的部落首领，汉语称之为毛垭土司，藏语称之

为“云如本”(གཡོན་རུ་དཔོན),意为左如的本。“左如”是相对“右如”(གཡས་རུ)和“中路”(ཀྱི་གཞུང་མ)而言的,也可把它们译成‘左翼”、“右翼’、“中路”,可见其名称带有明显的军队布阵色彩。据当地传说,该部是从果洛分出的一支,而色达传说该部是从瓦虚色达分出的,两种说法虽有差别,但寻根溯源,云如部落同色达诸部一样,均为果洛系统的分支。在政权体制上,云如部落内有甲休(བརྒྱ་སྐོག,旧译加伙)、居休(བཅུ་སྐོག)两级,分由甲本、居本管理;其军事组织虽与其他地区大同,但也自有其特点,整个云如部落的兵员组为一个东岱,云如本亲任东本,其下各级组织分别由甲本(百夫长)、岸居本(ལྔ་བཅུ་དཔོན,五十夫长),居本(十夫长)、岸本(ལྔ་དཔོན,五夫长)率领,一共五级,其中岸居本和岸本的设置在本世纪上半叶的藏族部落中已属罕见,这两个职位在历史上似只有元代短期使用过,据 1958 年统计,理塘云如部落共 935 户、4725 人,早先只管 10 户的居本之间在当时已有了较大差别,所辖户数少的仍在 10 户上下,多的则到了 60—70 户;36 个居本,平均各辖近 30 户。此外,甲本与居本间尚有“大头人”(政权组织)各居本由其分别管理。①

(2)石渠

石渠的色须部落是德格土司辖区的主要牧业部落。该部在 40 年代末至 50 年代初大约有 700 余户。部落的直接首领称“本波”,本波之下有 6 个伦保、两个(一僧一俗)或三个(二僧一俗)“用涅”(ཡང་གཉེར,小管家),在他们之下,有 8 位居本和 16 位玛本。各居本所辖的户数在 1958 年多至百余,至少 30。

(3)阿坝、若尔盖

① 《四川省甘孜州藏族社会历史调查》,四川省社会科学院出版社,1985 年版。

上述两地的部落首领一般有两种叫法，一是本波，二是加布（རྒྱལ་པོ）。前者多为民间对头人的称呼，后者则往往是头人的自称。加布的含义即王，在藏族部落中自称为王（加布）者不乏其例。若尔盖诸部的权力层次一般为本波——伦保两级；阿坝诸部则通常是本波——伦保——根保——措米四级。

（4）海南、海北

海南、海北地区诸部的总体组织结构是以千百户为主线的，这在前面已经言及。这里要讲的，主要是上述地区诸部内一种特殊的组织形式，即名叫“秋换”、“秋得合”的组织。这类形式在上述地方带有普遍性，“秋换”和“秋得合”这两个称谓的藏语含义有多种解释，有以“执法”诠释的，也有以“判决正误者”作解的，但其确切的藏语含义是什么，目前我们还不了解。一般来讲，这两种职位形式是部落基层的执掌词讼、管守草场、组织搬迁并率领部落武装的小头目的名称。其中，“秋换”为该组织的头领，上对千百户负责，下管“秋得合”若干。以海南阿曲乎部落为例，该部共8位“秋换”，下隶共20位“秋得合”，每个“秋得合”具体负责1个日科尔（在当地，每10户为1个日科尔）。“秋得合”组织不仅在海南、海北，而且在黄南等地也有设置，对它的具体描述尚待于进一步调查。

二、藏族部落权力结构的主要特点

1.政教合一

仅就权力结构而言，早期形成的诸部落系统中除了藏北中部的羌日及其西部的那仓情况尚不明了之外，其他系统的首领均有各自的家寺，并通过家寺控制该地区的众多寺院。一些较大的部落也有类似情况。从这个意义上来看，其家寺在部落组织结构中具有职能机构的显著特点，可视为部落组织结构的组

成部分。

一般而论，部落与寺院的关系是相互依存、互为利用的关系。对牧区那些小寺院来说，它们之于部落更多地是依附关系、仰给关系，当它们面对的是一个强大的部落甚至统一的部落系统时，这种依附、仰给的特点尤为显著。由于这种情况，就有了寺院处在头人管辖之下的大量例证。另一方面，部落与寺院之间又是矛盾的两个方面，对立的结果，便有了又当头人又做活佛的一身二任的形式，又有了头人转世的形式，等等。这些问题，第三章中将有专门论述，兹不详加引证，我们在此不是要论述政教合一的制度，而是要说明藏族部落的组织结构中不仅应有政治组织、军事组织，还应包括寺院组织即宗教组织。我们虽然注意到了这个问题，但因缺乏结构描述所必需的资料，憾而付阙。

2. 军政同体

通过前面的介绍，不难看出藏族部落在其组织体系上的军政一体化特点。这种特点又因各部所处的社会环境、所在的地理位置，以及该地统治力量的强弱而呈一定的渐变性。渐变的程度可以通过负责部落武装的头目（如玛本、达如、东本、甲本等）在各部落中的地区差别得到清楚的印证。军政一体化也是人类社会处于单一的社会组织阶段的标志之一。

3. 平面结构单一

藏族部落组织内部的平面结构从总体上看尚处在比较单一的阶段，集多种职能于一身的特点还较为明显。其结构的主要表现以直线式的高低层次为主，明显而严格的职能分工并未形成。不过，权力形式由单一向复合过渡的进程不等，因地而异，也存在差异。

第四节　部落组织的命名

在本章以上的三节里，我们从纵向和横向两个方面描述了藏族的部落组织结构状况，这里则简要地讨论藏族部落组织的名称问题。前面我们已经谈到，藏族部落组织是具有层次性的社会行政单位，汉文中虽经常把其各种单位名称笼统地译为“族”、“部”、“部落”，但藏语中称谓的复杂状况远未能转述明白。

一、多样复杂的组织单位名称

藏族部落组织的单位名称究竟有多少，至今尚无精确的统计，仅就我们所知，已不下30个。其中主要有：

（一）单纯词名称

1.ཤོག་ཁ(或作 ཤོག་ཁག，简作 ཤོག)：汉语中意译有族、庄、村、寨、部，音译有学卡、秀卡、伙卡、休卡、休化、雪化等；

2.ཚོ་པ(或作 ཚོ་བ，简作 ཚོ)：意译同前，音译有措巴、措哇、措瓦、错等；

3.སྡེ་པ(或作 སྡེ་བ，简作 སྡེ)：意译同前，音译有岱、德、德哇、德巴等；

4.ཁག(有时简作 ཁ)：意译同前，音译有喀、卡、克合、卡合等(一般不单独使用)；

5.རུ་བ(简作 རུ)：意译同前，音译有如瓦、日哇、茹、如、日、柔等；

6.ཚང：意译有族、部落，音译通常作仓；

7.ཏ་རོ་ཁ(或作 ད་རོ་ཁ，简作 ཏ་རོ)：意译同上，音译有达若卡、达儒卡、达如卡、达若等；

8.ཧུ་ར་མ(简作 ཧུར):意译有族、小族、小部落,音译有赫拉麻、胡拉玛、呼尔等;

9.མཐལ་བ:意译除同第 8 号之外,亦有寺院部落之意,音译通常作塔洼或塔哇;

10.གླིང:意译有部、族、洲、小部落,音译有岭、林等;

11.གྲོང:意译有族、庄、寨,音译常作庄、仲。

(二)合成词称谓

12.རུ་སྐོར:意译有族、小族、小部落、帐圈、小氏族部落,音译有日果、日果尔、日科尔;

13.སྐོར་གཞི:未见意译,音译果尔希、果尔依;

14.བརྒྱ་ཤོག(别作 རྒྱ་ཤོག):意译同第 1 号,音译有加伙、甲秀、嘉休、甲休、加学等;

15.བཅུ་ཤོག:意译有小村、小部落,音译有居学、吉学等;

16.ཚོ་ཆེན:意译族、部、大部落,音译有措钦、错钦等;

17.ཚོ་ཆུང:意译族、部、部落、小部落,音译措穹;

18.ཤོག་ཆེན:意译同等 16 号,音译雪钦、休钦、学勒等;

19.ཤོག་ཆུང:意译同第 17 号,音译雪琼、休穹、雪穹等;

20.ཚོ་མ་ལག(简称 མ་ལག):意译同第 16 号,音译措玛勒合、措玛拉;

21.ཚོ་ཡང་ལག(简称 ཡང་ལག):意译同第 17 号,音译措扬勒合、措扬拉;

22.ཚོ་ཕྲན:意译同上,音译措蝉;

23.ཏ་ཤོག:未见意译,音译达学;

24.ཚོ་ཁག:意译族、部、部落,音译措科合、措喀;

25.སྡེ་ཁག:意译同上,音泽岱科合、岱喀;

26.སྡེ་ཚོ:意译同上,音译岱措;

27.སྡེ་ཤོག:意译同上,音译岱休、岱学;

26.吭哇日:藏语不甚详,意译家房、部落、旗;

29.帕毕:藏语不甚详,意译可参考第12号;

30.哈玉虎:(同上);

31.掌尕:卓尼方言,意译村落、部落。

由于各地方言土语的存在,可能还有些部落组织单位名称有待调查。

在上述名称中,单纯词称谓本身除了第8、9、12、13、15号之外,一般不具有显示部落组织层次的功能,第4号一般不单独使用;第1号名称的构词形式说来复杂,暂归为单纯词。

说有些名称本身不显示与之相对应的部落单位所处的组织层次,主要有两个原因:一是上述各名称在各地部落组织间不宜通盘横向比较,二是在同一地区甚至同一部落内其代表的层次也不一样。前者是地区性差异,后者则可以说成是使用混乱造成的。

地区性差异的事实很多,这里略举几例:如第2号名称(措瓦),在那仓、朗如等地显示该部处基本层次,而在果洛、色达及其他一些地方则处于中间层次;又如第1号名称(学卡)在羌日、安多诸部和霍尔三十九族诸部是指基本层次,而在果洛则往往是"仓"(第6号)之下的中间层次;再如第7号名称(达如卡),在朗如指基本层次,而在羌日它又指中间层次,等等。使用混乱的情况也屡见不鲜。例如第5号名称,同在羌日就有两个层次使用它,"羌日六部"(藏语中实为六"如")中各"如"之下的中间层次也使用着"如";同在果洛,同样使用第2号名称(措瓦),但两个措瓦的组织层次不一定相同;在若尔盖,同指一个组织层次,却可同时混用第2、3、5三种名称;在霍尔三十九族诸部,第1、2两个名称并行使用,等等。名称的合成形式(此不含第12、13)中,除了加学、居学(第14、15)一般有定量作用之外,别的称呼

大多是用于类比大小的表述形式，这些称呼的运用只能是在特定的环境下，一般它们本身并不能显示部落所处的真实层次。造成部落组织单位名称多样复杂的另一个原因可能是蒙语名称的借用。第7号名称（达如卡），第8号名称（胡拉玛），以及由“学”（ཤོག）构成的第1、14、15、18、19、23、27等词，很可能均属此类。“达如卡”一称在噶厦档案中已见记载（1828年），及至本世纪50年代，朗如、黑河两个宗的部落中仍有头人称此名，这已在前面叙及。此名疑即蒙语中的darga，本意为首长，元代时本词加上表示人的“赤”，汉语音译为“达鲁花赤”，后来在藏族部落中一般指小首领，有人译之为防护官，现今蒙语中仍有此称，通常指称队长一类基层领导。“胡拉玛”一称的语源尚待考证，在我们看来，可以肯定地讲它是外来语，而且是蒙语的可能性大。这个名称的流行范围主要是果洛系统，它一般指较小的部落，有时简化为“呼尔”，并同“措”联合构成措呼尔（ཚོ་ཧུར），用于泛指小部落。由“学”构成的部落单位名称在藏族部落的使用带有普遍性，这可以从前两节的介绍中得到证明。它与蒙语中的hosiou（旧译曾作和硕）几乎音义相同，hosiou在蒙语中的含义是旗、翼，而藏语中的这个“ཤོག”亦有同义。“达木蒙蒙古八旗”对译“达木加休杰”即为一例。我们尚未在早期藏文文献中发现这种组织名称，初步认为它也是蒙语借词。

二、部落组织纵向层次的称谓

这里所说的纵向层次，既含发展过程的纵向层次，也含横剖面上的纵向层次。

对于部落在分化发展中形成的各个层次，藏语习惯上有把它们分为大部落（措钦，第16号）、支部落（措玛勒合，第20号）、分部落（措扬勒合，第21号）、小部落（措蝉，第22号）共四级的

表述方式;这种区分形式亦可用于描述横剖面上各个组织层次及其相互关系。

对于部落直线式结构的最高组织层次,藏语里没有专有的单位名称,通常是借用其形成初期(或某个强盛时期)的属部数字,再加上地名(或者是对其属民的泛称)构成,像"果洛三部"、"瓦虚三部"、"那仓六部"、"霍尔三十九族"、"羌日六部"、"玉树二十五族"等都是如此。这种称谓一般比较稳定,一经形成就长期不变。

对部落基本组织层次的名称不仅多而且杂。前面所列的名称中,除了第8、12、13、15、22、23、29、36号之外,均可用于对基本层次的指称。对这个层次,第16—19号名称有区别大部、小部的功能,第20、21号有描述部落组织内各层次之间相互关系(即显示其发展层位)的作用。

中间层次的名称往往可以与基本层次混同。第8、9号在中间层次的使用较多些。第17、19、21、22号名称往往指中间层次。

最低层次的单位名称主要是第12、13、15、23号以及第29、30号等。

三、部落组织平面结构的称谓

在平面结构中,包括职能分工的称谓以及按亲疏观念划类,按所属领主分类,泛称统指类以及按方位划类等习惯称谓。

(1)以职能分工的划类。如农业部落与牧业部落,一般情况下,前者称"戎岱"(རོང་སྡེ),后者称"卓岱"(འབྲོག་སྡེ),名称是由部落单位名称加名词构成合成词。而在许多地方还有以单词区别农牧部落的习惯,如称牧业部落为措瓦(第2号),称农业部落为岱哇(第3号)。

(2)以亲疏观念划类。这种形式各地都存在，只是程度不同，例如，把直属部落称为“囊岱”(ནང་སྡེ)——内部落，把附属部落称为“齐岱”(ཕྱི་སྡེ)——外部落；把头人家所在的部落叫作“岗杂岱哇(རྐང་ཙ་སྡེ་བ)，一般译为根子部落；把被征服的部落称为“果大岱哇”(མགོ་བཏགས་སྡེ་བ)，一般译为拴头部落；把与头人关系亲密的部落叫作“杂辛措哇”(ཙ་ཤིང་ཚོ་བ，亲信部落)，一些地方还有各部落共属的“吉岱”(སྤྱི་སྡེ)——公共部落；有以头人家的日科尔为核心组成的“本科尔”部落(དཔོན་སྐོར，异译形式有环科尔、洪果等)。

(3)以领主的不同划分。如住在寺院附近并供寺院驱役的小部称“嗒哇”(མཐའ་བ)，一般译为塔哇部落或寺院部落；属于寺院的部落叫“曲岱”(ཆོས་སྡེ)，其中由寺院派头人管理的部落又叫“拉岱”(ལྷ་སྡེ)，而仍由该部头人领导的则叫“米岱”(མི་སྡེ)。在藏北，属于噶厦的部落的功能，对历史研究很有价值。例如“嘉德”、“索呼日麻”、“霍尔德”(三十九族)之与蒙古人有关，“霍科尔”之与北方某民族有关，“阿夏”之与吐谷浑有关，“木雅”之与西夏有关等等，这些称呼又可以在平面上区分是否是“蕃岱”(བོད་སྡེ)。

四、藏族部落的命名

藏族部落的命名制度，从形成、发展、演变，其间经历了漫长的历史过程。它是构成藏族文化的一个重要内容。对此，目前我们还缺乏全面深入的研究。据我们初步分析归纳，藏族部落的命名大致可分为13种类型。

(1)以头人或该部落先民的姓氏(骨系)命名。这种命名较常见。如青海果洛的朗多仓朗查仓、朗索乎等部落名称中所取的

“朗”(སླིང)和西藏黑河宗的安多嘎加部落的“嘎加”(ཀ་རྒྱ)等。

(2)以地名、所在地地形特征命名。这种命名很普遍。其中包括以山水命名,以比拟位置和相对位置命名等,这里撮取一两例说明。如青海玉树的年措(ཉ་མཚོ)部落名取自湖名,而同仁的娘洛(སྙིང་ལྡོ)部落名则以地形取名。

(3)以祖先的职官来命名。如西藏黑河宗买玛部落的囊索如瓦(ནང་སོ་རུ་བ,官职名),青海玉树的囊谦部落(ནང་ཆེན,官职名)。

(4)以先人及头人的名字命名。如青海果洛地区的昂欠本(དབང་ཆེན་འབུམ)、班玛本(པད་མ་འབུམ),还有玉树的迭达(དན་མདའ)、阿尼(ཨ་ཉི)等部落,则都是在新旧头人交替的过程中改用新头人的名字称其部落的。

(5)以神话或传说命名。如青海黄南的官秀部落(མགོན་ཤུལ),“官秀”是藏语保护神的遗迹之意,相传被称为“官保加”、“官保扎西”、“官保才旦”的三位护法神曾光临此地,并且留下了遗迹,故名。还有该地区的吾莫德哇(ཨུ་མོ),当地传说,从前,该德哇的头人,因喜欢女人服装,不时男扮女装出入于公共场所,于是人们遂称其为“吾莫”,后来把该德哇也称为“吾莫德哇”,沿用至今。

(6)以头人或该部先民的族属、来源地命名。如青海玉树的弥雅(མི་ཉག)、藏北的索德(སོག་སྡེ)、果洛地区的索呼日麻(སོག་རུ་མ)和科(ཧོར་སྐོར)以及各地不乏其例的嘉岱(རྒྱ་སྡེ)等等。

(7)以事命名。如青海黄南的完路乎德哇(བོན་ལོག),因当地居民原来信仰本教,后改变初衷,转而皈依佛门,于是被称为“完路乎”。

(8)可反映部落分化线索和形成顺序的命名。如西藏羌日

地区的如宁(རུ་རྙིང,旧如)、如萨尔(རུ་གསར,新如),青海果洛地区的康干(ཁང་རྒན,老房)、康赛(ཁང་གསར,新房)等。

(9)以职业、技艺命名。这种命名在藏区各地累见不鲜,并且其产生历史较长,这在古文献中已有记载。如仲哇仓(སྒྲུང་བ,讲故事的人)、舟哇仓(གྲུ་བ,船夫)等。

(10)借物品名为部落名。如果洛地区的特合(ཐག,绳子),藏北西部的亚巴木都(མུ་ཏིག,珍珠)等。

(11)借用动植物名称作部落名。如西藏那仓的申亚(འུག་པ,猫头鹰)、文部(འོམ་བུ,红柳),果洛地区的昂哇仓(ངང་བ,野鸭)等等。

(12)以宗教事物命名。如青海黄南的拉康德哇(ལྷ་ཁང,殿宇),以及该地的拉萨德哇(ལྷ་ས圣地或神所在地)等。

(13)以人物的相貌特征命名部落。如青海黄南的锁乃亥(སོ་ནག,黑牙)、卡且(ཁ་ཆེ,大嘴)等等。

以上的命名方式中,前面的几种较为常见,尤以1、2、5三种为使用率较高的形式;第8种形式也带普遍性,由于一个母部落分化出的若干子部落,其名称前通常都要留用母部落的名称,但因具体的语言环境,留用的母部落名称有时可以略去。

总之,藏族部落的命名有着丰富的文化内涵,它对于我们了解藏族的历史、文化,对于我们认识其部落组织结构诸层次有着不可或缺的重要作用。

第三章 藏族部落的政治制度

部落，是原始社会的产物，就社会发展的一般规律而言，人类进入奴隶社会以后部落便开始消亡。藏族部落自远古时代产生之后，虽屡置于吐蕃封建王朝和历代中央王朝的长期统治之下，但由于中央和地方政府对藏族地区采取羁縻政策，加之历史、地理等原因，未能从根本上触动其体制，部落组织一直到1959年民主改革前依然存在，比较完整地保留着它的一系列制度，其政治制度当然是最重要的制度之一。马克思主义唯物史观认为，社会的政治制度集中表现在它的生产关系上，藏族部落的政治制度也不例外。现试从藏族部落的土地所有制、部落成员、部落头人以及部落管理等方面进行探讨。

第一节 土地所有制

史书记载，藏族的始祖是由神猴和罗刹女结成的一对夫妇，他们生下了六个子女，六兄妹相互结合，若干年后繁衍成类似猿猴的400来人。这400人当时是一个集体，就是藏族最早的氏族。后来这个集体分裂成“色”、“穆”、“东”、“董”四个氏族，称为藏族四大族姓，实际上就是四个血缘集团。他们的生活状况是

“食不种自生之谷，衣树木之叶，如同野兽栖居于林中”。[1] 所谓不种自生之谷，就是野生植物，说明农业尚未出现，采集业在原始藏人的生产活动中占主导地位。妇女是采集业的主要承担者，她们在生产活动中的特殊作用决定了她们在社会上的重要地位。这时的藏族社会是典型的母系氏族社会。当时，自然灾害很普遍，人们征服自然的能力极其低下，大家共同劳动，共同消费，实行的无疑是生产资料的原始公有制。

之后，在青藏高原上出现了“十二小邦”、“四十小邦”。这些所谓的邦国，实际上就是藏族早期的一个个部落组织，大约在公元前300多年，出现了第一代藏王涅赤赞普，他是有文字记载的第一个藏族部落联盟酋长。之后又有六位酋长，他们是穆赤赞普、定赤赞普、锁赤赞普、米赤赞普、达赤赞普和师赤赞普，统称“七赤天王”。部落联盟酋长由男性担任并且父子承袭是父系氏族社会的事，但此时仍有浓厚的母系氏族遗迹：1、后六位酋长的母亲依次叫朗穆穆、萨定定、锁汤汤、多米米、达吉拉莫多尔博和师吉拉莫，可见，子女仍“以母姓名之”；[2] 2、《王统世系明鉴》说，七赤天王时代“在自己的儿子长到能骑马时，父王们就沿着登天绳上天，在空中像彩虹一样消失”，[3] 也就是说，孩子们长到能记事时他们的父亲已不在身边了，换句话说，这些孩子只知其母而不知其父；3、涅赤赞普曾建筑一座城堡，名叫“云布拉岗”，这一名称的含义是母子神殿，它“表示了母系氏族居住的长屋”。[4] 这种既有父系制成份又含浓厚母系制残余的现象告诉

① 《智者喜宴》(藏文)，上册，155页，民族出版社，1986年版。
② 《智者喜宴》(藏文)，上册，160页。
③ 《王统世系明鉴》，145页，陈庆英等译注本，辽宁人民出版社，1985年版。
④ 黄奋生《藏族史略》，41页，民族出版社，1985年版。

我们，当时的藏族社会正处于从母权制向父权制的过渡阶段，这就意味着原始公有制将要被私有制所取代。

七赤天王之后的两位赞普统称“上丁二王”，这时部落组织已经很发达，有“父王之属民所谓‘父部九臣’，母后之属民所谓‘母部三支’”。[①] 史书记载，上丁二王时已有铁、铜、银三种金属出现，农业也在此时出现。还有比较发达的手工业，能制造战具、盔甲、铜匣、铜锅，无疑也能制造金属生产工具。金属工具的运用，使社会生产力得到较大的提高，剩余产品的出现已成为可能，私有制的萌芽也就有了条件。

之后是“中累六王”，此时有一位能人出世，他提出“农户算多卡，牧户算吐鲁”。[②] “多卡”原指一对牛一天的耕地量，在此可理解为一种计算耕地面积的单位；“吐鲁”也是藏文译音，有调顺、驯服之意，由此可以推断它与由野牲驯服而来的家畜有关；“算”在藏语中还有统计、征收的含义，说明当时已开始征收赋税，并且农户按地亩征收，牧户则可能按家畜数目收费，这就说明，牲畜已经成为私有财产，耕地也归一家一户使用，原始公有制已经被打破。这时大约到了公元一世纪。

向牧户征税的依据是“吐鲁”，而不是像农户那样依据土地即草场，可见，当时草场为全社会所公有。在广袤无垠的草原上，养活那些为数不多的牲畜根本不成问题，谁也不会想到在不同部落的牧地上划一条界线，草场没有本部落与它部落之区别，正如恩格斯所说的那样：“由于人口稀少，荒地总是很多的，因之任何争夺土地的纠纷就没有必要了”。[③] 关于土地为全社会所

---

① 王尧辑《敦煌古藏文历史文书》，30 页，青海民族学院印本。

② 《智者喜宴》（藏文），上册，165 页。

③ 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，138 页，人民出版社，1972 年第 1 版。

有的观念在藏族神话《猴鸟的故事》中也有所反映，故事说，以前有一座名叫更藏的圣山，山顶由狮群占领，山腰有鸟类居住，山根则是兽类之地。有一次，住在山根树林中的猴群到山腰觅食花果草根，鸟类提出严正交涉，这时猴类理直气壮地反驳道："更藏因众生福运而为山，没必要交给某位作主，山顶虽由猴类居住，只是自然占有，并非出价购买；山腰虽为鸟群占有，除了自然占有和聚居而成并非有人馈赠，山根尽管有兽类居住，是天生在此，并非用金银购置；我猴群生在这里，也是前世因缘所定，并非有人请来。所以，无论山顶山根，森林草木，花叶果实，我们共同所有，没必要分你的我的"。[①] 当时，土地归部落占有现象早已出现，但猴子的理由代表了社会成员们那种土地为全社会公有的观念。有这种观念，必定有过这样的事实。以后，由于部落间的相互摩擦甚至兼并战争，出于部落的安全，将草场在内的地盘划归部落，草场也就归部落所有。至于从何时起草场由全社会所有转变为部落所有，实难考究，但可以肯定至晚也在松赞干布的祖父达日年赛生活的公元 6 世纪前后草场已归部落所有，因为根据《敦煌古藏文历史文书》记载，当时部落间的兼并战争已经相当频繁而又极为激烈，战争必然引出地界问题。由于种种原因，部落的迁徙和地盘的易主现象经常发生，但由于草场没有瓜分完毕，部落只要迁徙到一个地方，一般都能得到一方能养活自己的土地，因此，对土地的所有权比较松散，不太固定，土地的自然占有制继续有效。部落经常的大规模迁徙造成诸多消极影响，其直接受害者是部落本身及部落成员，每次大的迁移都要在人力、物力、财力各方面受到损失，甚至发生流血事件。随之而来的是社会的不安定，这常常使当政者感到头痛。为了保持社

① 《猴鸟的故事》(藏文)，2、3 页，青海民族出版社，1981 年版。

会的稳定,也为了笼络当地实力人物,自元以来朝廷或其派出机关实行封土司民的政策。同时,各部落首领及地方势力,为本部落以及个人利益,千方百计争取中央或地方政权的分封。到了清代,中央朝廷干脆对一些部落所辖地界作明文规定,如,雍正十年九月十七日,总理青海蒙古番子办事大臣达鼐再次为饬定界址事给各千百户颁发牌照,其中给玉树囊谦千户的牌照中开明部落辖区四至:“东至岳尔尼苏尔莽;西至巴尔达苏鲁、隆崩巴;南至喀木达之源谢索布拉叉水多,北至甫卡山梁、阿拉克硕交界”。[1] 这样一来,一方面在一定程度上防止了“彼此搀越,滋生事端”,对社会的稳定起了积极作用,另一方面使部落对土地的所有权相对稳定。尽管如此,土地所有权在部落间转移的现象仍不能完全禁止,比如,在今青海省同德县贡工麻部落的牧地,远在数百年前由阿柔部落居住,后来阿柔部落迁过黄河,刚察六族驻牧此地,之后汪什代海六族入主,接着扎加兰切部落取而代之,本世纪初,来自同仁的贡工麻部落将扎加兰切排挤到黄河以西的今兴海县一带而占有此地。

在部落内部,土地为全部落公有,包括部落首领在内的任何个人都不能私自占有。藏族有句谚语说:“没有不属于部落的土地,没有不属于头人的百姓”,其前半部分恰好反映当时的土地所有制,就是说,一切土地都属于部落,土地是部落全体成员的公共财产,大家共同使用,共同保护。部落成员都有权利使用土地,也都有义务保卫土地,与任何企图侵夺部落牧地的行为作斗争,甚至不惜战斗流血。

土地为部落所有,人们共同使用,一起保护,这种所有制固然有许多优越性,但农具、牲畜以及生产收入均归私人所有,经

---

① 《玉树藏族自治州概况》,42 页,青海人民出版社,1985 年版。

营方式逐渐向家庭经营过度。因而,这种土地所有制与已经向前发展并要求继续发展的生产力有些不适应的方面,于是土地完全为部落所有的制度开始受到冲击,渐渐出现了草场和耕地中的一部分被私人占有的情况,到1959年民主改革时,藏族部落的土地所有制已经演化得比较复杂了,其中既有公有成份,又含私有成份,但又不能以单纯的公有和私有概念作有效的概括。

一、土地公有现象

本世纪50年代末期,四川若尔盖的老年牧民还说:"草场是部落的,不是土官的。"这就说明牧民有这样的观念:草场不是私人财产,而是部落公用的土地。在分配草场,调解草山纠纷时,也不是某一个人说了算,而是由头人负责召集有关人员共同协商处置,可见头人也不认为草场完全是他个人的,而是部落的公有财产。这种草场为部落公有的观念在各部落牧民中普遍存在。

我们可以从草场的使用和管理方面进一步说明其公有的特点。在草场比较宽裕的部落,牧户可以自由迁徙和放牧,比如藏北的安多部落地广人稀,各家各户在本部落草场内任意选择一块地方驻牧。有的牧户在一个地方定居时间长达十多年之久,但他们并不因此而认为这块地方就是自己的,其他牧户同样可以来此地定居。同一块优良的草场,谁先到谁先使用,或数家共同使用。部落内部很少为使用草场而发生摩擦,像安多雪钦部落的牧民之间从未发生过草场纠纷。如果本部落没有草场或草场不足,可用部落的名义向他部落借用或租赁使用。如果在他部落草场上短期放牧,只要向对方部落头人打个招呼或者象征性地送点礼物,便可得到允许。

草场不太宽裕的部落,定期对草场进行分配,分配方式因地

而异，主要有以下三种：1、季节性分配。众所周知，牧民“逐水草而居”，随着季节的变化轮换牧场。每到轮换牧场时，由大部落头人召集所属小部落头人，商定迁移的日期和区域，用抽签或其他方式将草场分配给各小部落。小部落头人回去后再把草场分配给各个牧户，牧户在本季内对所分到的草场就有使用权。到下一季，大部落头人又召集小部落头人再行分配，小部落头人同样再次分配给牧户。果洛旺钦本的德囊、莫巴、周纪雪化等部落都以这种方式进行分配。另外，有些部落在换季搬迁帐房时，给牧民指定迁移路线和新址，实际上这也是对草场的季节性分配。2、一次性分配。大部落头人将牧场分给所属各小部落，小部落头人再按一定的方式分配给各家各户，各户在自己分到的牧地按季轮牧。果洛阿什羌本的贡玛仓、康干、康赛、然洛仓等部落都是如此分配。玉树藏族自治州的囊谦部落在分配草场时还由千户发给执照，一式三份，分别保存在千户、直属百户或直属百长，以及分得使用草场的牧民手中，三方各执一份。一次性分配后，各家都可以从祖辈承袭相对固定的草场使用权，1958年少数民族社会历史调查时，据说果洛阿什羌本各部落中各牧户的草场使用权已经沿袭了八九代。一次性和季节性两种分配方法各有利弊。一次性分配，使各家各户都有相对固定的草山，这样以来在草场的使用和管理方面都有一定的计划性，可以有效地调动牧户的生产积极性，但随着生产的发展和牲畜的增长，往往出现草场使用量的不平衡现象。季节性分配，可根据生产的变化及时调整草场，能保持牲畜与草场之间相应的平衡，但对一块草场的使用权之频繁变化，不一定有利于牧业生产。于是有些地区采用了另一种分配方法。3、一次性与季节性相结合。不少部落在草场分配中兼用上述两种办法，比如，四川若尔盖诸部落把牧地分为夏秋草场和冬春草场两部分，一般把冬春草场一次

性分配到户，多年不变；而对夏秋草场则每年予以调整，以小部落为单位进行分配，这就属于季节性分配。后一种分配方式或许更有利于牧区生产力的发展。

无论是哪一种分配方式，牧民得到的仅仅是使用权，而不是所有权。头人也和一般牧民一样，都要参加分配，所得到的也是草场的使用权。即使是容易造成错觉的一次性分配之后，无论牧户对某一块草场连续使用时间多久，它仍然是部落的公共财产，部落既然有分配草场的权力，也就拥有将草场收回的权力，违反部落法规情节严重的就要没收草山。部落还要收回绝嗣户、破产户的草山，重新分配给其他牧户，外来户和牲畜增加而草场不足的牧户，提出申请后，部落从牲畜减少的牧户中调拨草山给他们。如此等等，都反映出部落对草山的所有权。藏族农业部落多接近内地，其土地所有制受内地影响较深，因而土地私人占有现象比较突出，但也不乏公有成份。一些部落拥有相当数量的公共土地，这些土地中的多数是绝嗣户的。这就表明，当农户的耕地无人继承时，部落就要收回。对于这部分土地即使头人也无权私自占用，而只能留作公用。部落的公共土地由全部落的人共同耕种、收获。四川若尔盖的阿西茸部落规定，在公共土地上耕作时，若有一家不到，就要罚交 3 斤酥油，公共土地的收入留作全部落开会、诵经等公共开支。四川嘉绒土司辖下的每户百姓从土司处领取一份土地，包括房屋及附近的一块柴山，部落有明确规定，“房屋只能修不能拆，土地只能种不能卖”。甘南卓尼藏区的土地分为兵马田、衙门田、章珠田和丈尕田四种，无论哪一类田地，农户都要向土司缴纳实物地租和支应乌拉差役，具有较浓厚的封建色彩，但仍然是在部落、氏族公有的名义下使用的。

部落与寺院之间有着千丝万缕的联系，为解决寺院的供养

问题，部落头人与成员经过协商，将部分土地或连同土地上的人民一起奉献给寺院的事经常发生，于是寺院对这些土地也就有了所有权。土观活佛任佑宁寺法台期间，“寺院下属的一些汉人违犯法规，在寺院临近的山坡垦地种田，被其严厉训斥，强行拆除汉寨……”[①] 这从侧面说明寺院对土地的权利，这也可以作为藏族部落土地公有制的一个补充。

森林资源一般都为部落公有，“神山”中的林木禁止采伐，一般山林的林木均可采用。若尔盖阿西茸部落的群众都可以到本部落的森林采伐木料、砍拾柴禾，但必须在部落规定的当年12月至次年2月间才能入林，否则就要受到处罚。外部落的人需要柴禾或木材时，必须请示森林所有部落的头人或生产管理人员，并缴纳一定的山价之后，方可在规定时间内进山砍伐。

二、土地私人占有情况

在大部分草场和土地为部落公有的同时，还出现了部分草场和耕地的私人占有现象。根据中国藏学研究中心的调查，民主改革时，藏北安多多玛部落的5块草场被私人占有，比如宗的果木休部落共有70块草场，其中的16块被头人霸占，另外，每个有牲畜的牧户也有一定的自用小块草场，库尔茫部落1020平方公里的实有草场中私人占有的为25平方公里；辛格尔部落的头人霸占着4块最好的草场，约占全部落整个草场的六分之一。1958年的调查材料表明，青海海南的阿曲乎部落头人切本加占有措甲、都台、散斯外、龙哇奴合当等4块水草丰美的草场。川西北牧民的冬帐房附近划有一块冬草场，用于自家割草放牧，其

① 《安多政教史》（青海分册），67页，青海民族学院民族研究所语言文学室译本。

他地区也有类似情况;有些部落的牧民在自己住地周围留一块被称为“比杂”的专供牛犊食用的饲料地。这些草场归个人占有,他人的牲畜不得入内,有的还可以买卖。千百户从部落的耕地中自留一部分土地,建立农业庄园,藏语称之为“托卡”,比如,玉树的扎武百户在唐隆、上尕拉、下尕拉、新寨、歇武、喀支、老耶等地建有7个庄园。

草场和耕地的私人占有,从占有者来讲,首先是从头人利用职权占有部落土地开始的。当初的部落首领只是为部落尽义务,没有什么报酬,后来大家觉得首领很辛苦,应该给点待遇,部落所拥有并且可以支配的是土地,于是有的部落在首领任职期间给他一块临时专用草场,作为报酬,离职时交还给部落,藏北安多的雪钦、雪穷两个部落直到民主改革前夕还沿用着这一制度。后来一部分头人虽然离职,他们对部落的其他权力终止了,但仍利用原有职权继续使用其任职期间得到的草场,久而久之,即形成私人占有的事实。同时,当草场和耕地完全为部落所有时,头人在草场的分配和管理方面起着特殊作用,他们凭借手中的权力,每次分配时先给自己家留下质量比较好的牧场或耕地,而这类土地总是有限的,这就造成虽然一再分配,但头人重复使用其中最好的某几块土地,天长日久,重复使用的那几块地就固定为头人家的了,渐渐变为私人占有。草场和耕地本来就是部落的共同财富,只有头人有私人占有的草场,既不好给部落其他成员解释,也不利于头人的统治,于是乎给其他人也象征性地分配一点。

从被占有的对象来看,牧区私有草场一般始于冬草场。高原的冬季比较长,因此牧民的冬草场实际上是半定居点,加之牧民们从夏、秋草场回到冬季草场时总是习惯于住在原居处,这就使由长期使用转变为私人占有成为可能。冬季多雪,常常成灾,

若不储备一定量的饲草,牲畜难以过冬,这就使牧户保留固定的割草地成为必要。农户对土地的私人占有则始于住宅地和房前屋后,正如恩格斯所说:"变成个人私有财产的第一块土地是住宅地。住所的不可侵犯性——一切个人自由的基础,开始于游牧民族的篷车,经过定居农民的木屋,然后逐渐变为一种对于家宅和园地的完全所有权。"[①]

近代藏族部落的土地所有制比较复杂,很难用公有制和私人占有制这两个单纯的概念表达清楚。在土地公有制中个人因素起相当大的作用。1、征赋税、派差役:虽因地区不同而有轻重之别,但很多部落头人都向农牧民征收一定的赋税,比如若尔盖多玛部落的牧民若要到割草地以外的地方去割草,则每2000斤草须向头人交1斤酥油,该部落头人在1958年仅征割草税的收入就达500斤酥油。果洛地区的头人每年或数年收一次税,牲畜折合成牛每头收1两白银或2—3元白洋,或收5斤酥油。有的部落头人让农牧民为自己无偿干活,例如,青海的玉树、四川的嘉绒等地农户要给头人种地,从播种一直到打碾入库统统包下来,不给报酬,连干粮也要自带。这些赋税差役的依据是农牧民所使用的土地。2、土地分配不公:在草场和耕地的分配中,不公平的现象比较突出。比如,果洛的德囊、莫巴、周纪雪化等部落按季分配草场,首先由大部落头人指定自己的居住处所和牧地,然后分配给小部落,小部落头人也是先指定自己的居住处和牧地,再分配给各牧户。在这一先一后中就有草场的优劣之别。有些头人凭自己的好恶分配土地,例如阿坝的阿斯玛部落因企图脱离墨尔玛部落的控制而引起墨尔玛头人华尔功成烈的不满。因此,在1954年分配草场时把石山分给阿斯玛,1955年又

① 《马克思恩格斯全集》,第19卷,356页,人民出版社,1963年第1版。

把沼泽地带分给该部落，以致阿斯玛部落草料不足，造成大批牲畜死亡。3、买卖和赠送土地：这种现象在青海玉树藏族自治州境内的部落中比较普遍。尤休百户日哇的前任收了一匹好马和一件高级皮袄便把本部落的两座草山卖给了江赛百户；扎武百户久美用40锭银子从布庆百户尕六手中买下了增达百长部落；清末民初，蒙古尔津百户的女儿白日招赘年措百户的儿子洛周昂加为婿，年措部落送给一座大草山作为彩礼。

藏族部落中土地的私人占有也不是完全意义上的私有制。私有财产可以自由买卖、转让和租典，但部落成员对个人占有的草场和耕地，尚不能完全自由地处置，它们的被买卖、转让和租典，在范围、数量上仍有一定的限制，有的规定在本部落内进行，有的部落规定土地可以出卖一部分，但不能全部卖光。

我们认为，把藏族部落的土地所有制，说成是完全的公有制，或者认为是头人的私有财产，都是失于偏颇的，客观地说，藏族部落的土地所有制中既有公有成份，又包含私人占有成份。近代藏族部落社会在很多方面带有原始社会末期农村公社的色彩，正处于从“以公有制为基础的社会向以私有制为基础的社会过度”[①] 的阶段，因而其土地所有制具有两重性。我们还可以从生产力发展的角度解释近代藏族部落土地所有制的这一特点。前面已经谈到，藏族部落经历了土地完全为部落公有的阶段，这是由比较低下的社会生产力和相对封闭的自然条件所决定的。在部落地区尤其牧业部落中，人们一旦离开部落组织，他们的生存就受到威胁，所以部落成员必须紧紧地依靠部落，而部落则主要以土地和在此基础上产生的种种制度为纽带将全体成员凝聚在一起。到了近代，藏族部落纯粹是地缘部落，部落的自

---

① 《马克思恩格斯选集》，第19卷，450页。

然条件并未发生多大变化，这就使得土地公有制度继续存在仍有可能；但是以家庭为单位的生产方式促进了生产力的发展，它在客观上又需要一定的能由家庭自主的土地，比如割草地、幼畜地等等，所以，草场的私人占有现象是应生产力发展的需要而出现的，这也是藏族部落史上的一个进步。根据社会发展规律，土地的私有制必然要取代原始公有制，近代藏族部落的土地所有制正好反映出这一取代过程中的一个方面。

需要补充说明的一点是，我们讨论部落和部落成员对土地的所有权问题，只是从相对意义上讲的，并不是说土地一旦归部落或个人所有之后，其他个人或机关就无可奈何了。其实，在阶级社会里，土地的最高所有者是君主或皇帝。普天之下，莫非王土。赞普对吐蕃辖下的一切土地拥有所有权，他可以给任何一个人授予土地，也可以剥夺任何一个人已经拥有的土地，甚至“划定夏季牧场与冬季牧场”，[1]《敦煌古藏文历史文书》不乏这方面的记载。藏族自元代加入中华民族大家庭以后，包括部落地区在内的藏区土地的最高所有权转入皇帝手中，历代皇帝通过册封藏区部落首领、地方实力人物、宗教领袖等方式都有效地行使了这方面的权力。

第二节　部落成员

人类历史的最初阶段，生产力水平极其低下，防御自然灾害的能力相当低下。当时，任何个人的单独行动，不但得不到维持生命的食物，还很有可能成为其他动物的美味佳肴。因此，大家都在同一个集体——部落中共同生产，共同生活。在这个集体

① 《敦煌古藏文历史文书》，15页。

中,各成员之间没有贫富差别,也不存在贵贱的区别,其地位都是平等的。藏族部落也毫不例外地经历了这一阶段,我们大致可以肯定,藏族历史上类似猿猴的四百号人之间,四大族姓内部,以及后来出现的"十二邦国"、"四十邦国"的邦国里面,各成员的地位基本上是平等的。

藏族部落发展到近代,由于历史、环境和文化传统的影响,成员之间、成员和部落之间在一定程度上仍然保留着那种原始的关系。部落和成员之间相互都有义务。部落成员要视部落利益为最高利益,不能有丝毫损害部落利益的行为;成员要遵守部落制度,违者受到处罚;成员要绝对服从部落的决定,包括对自己的处置。作为部落要尽最大努力保护自己的成员,这种保护主要表现在本部落成员面临严重危险或受到损害的时候。当本部落的人在外犯罪时可以得到本部落的保护,同部落的成员之间相互援助,特别是在受到外族人伤害时要帮助报仇。这就是说,甲部落的张三杀了乙部落的李四,赔偿损失的不是张三,而是张三所在的甲部落的全体。在两部落间有人发生纠纷时,不论是非曲直概由当事人所在的部落负责,这种对内讲道德,对外毫无道德可言的情形,在文化学上叫作"部落的道德",而部落则以这种"道德"保护其成员。所以,藏民对部落仍然有很大的依赖性,他们依然离不开部落,如果一旦脱离部落,失去保护,他们就有被别人盗窃、抢劫、伤害甚至杀死的可能,也就谈不上安居乐业了。鉴于此,许多部落对于触犯部落法规、违抗部落头人的人常采取比较严厉的处罚——开除部落,扫地出门。被部落开除的人无论走到哪里都无人接纳,即使有幸得到一处栖息之所,也只能是二等公民。因此,部落地区的藏族也像易洛魁人一样,认为"部落、氏族及其制度,都是神圣而不可侵犯的,都是自然所赋予的最高权力,个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从

的”。[1] 只要成员能对部落尽到义务，那么他们一般都可以得到部落的保护。享受部落保护，这是部落成员平等的权利，近代藏族部落的成员间的平等关系主要表现在这一点上。此外，在其他方面也表现出部落成员间一定的平等性。

1.在所有制方面。虽然生产资料的私人占有现象早已出现，但耕地、草山、森林等主要生产资料仍在部落公有的名义下使用，虽然有质量优劣、数量多少之差别，但每人都有一份耕地，每户都有一片草场。在土地问题上，部落成员间起码在形式上是平等的。

2.在政治事务方面。部落一般都有议事会制度，军事行动、宗教活动等重大事务都要通过议事会讨论，有些部落内的大事要在部落成员大会上决定。据说川西北有的部落大会讨论议事会提出的军事行动方案时，如果多数群众反对，头人也不能勉强。在藏北等地的一些部落，民主选举头人的制度也体现一定的平等性。

3.在法律方面。藏族部落的法律带有明显的不平等色彩，但只要在部落内犯罪，任何人都不能逃脱法网，有些部落还从部落群众中选用纠纷调解员，无论贫富，只要处事公道即可担任此职，在这点上也可以说是平等的。

4.在军事方面。藏族社会崇尚勇武，部落中更是如此，人们以能参加战斗，杀敌立功，劫获更多的财物为荣。所以在战时参加战斗，对部落的每个成员来说既是一种义务又是一种权利。战时头人要统领指挥，其他成员有权入伍参战，也不能借故逃避。杀敌立功者都要受到一定形式的表彰，这也是平等的一个方面。

---

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，94页。

5.在宗教、文化活动方面。祭祀、法会等宗教仪式是部落最重要的活动之一，也是藏族部落制度的一个重要方面。成年的部落成员都有权利参加宗教活动，无论长幼，每个成员都有权利得到一份宗教活动施舍的财物。赛马、射箭等文娱活动也不能无故拒绝任何一名成年的部落成员。格萨尔《赛马称王》部中有两个章节谈到这个问题，晁同不想让童年格萨尔角如参加赛马引起岭部落大多数人的不满，最终不得不将流放在外的角如请来一同参赛。至今仍为部落地区主要娱乐活动之一的冬射中，每个男性成员都有权参加。

尽管如此，近代藏族部落毕竟不是原始意义上的部落，在它千百年的发展过程中，逐步产生了生产资料的私人占有制。马克思和恩格斯在《论波兰》一文中说："……现存的所有制关系是造成一些民族剥削另一些民族的原因。"[①] "现存的所有制关系"指的是当时波兰的所有制关系即私有制，"一些民族剥削另一些民族"就是指严重的不平等，也就是说，在已经出现私有制的社会里不可能有真正的平等。在藏族部落中，劳动工具、牲畜早已成为私人财产，到了近代最主要的生产资料——草场和耕地的分配领域出现了比较严重的不公平现象，在民主改革前夕，土地私人占有现象和私人在公有土地方面的作用已经比较突出。生产资料的多寡导致所得生活资料的悬殊。据1958年调查，若尔盖全县大小牲畜折合成牛计算，富裕户每人平均占有48.9头，贫困户人均仅有3.9头，相差11倍多。青海同德县年乃亥部落的郭让、普化、加科、友年、索南木、洛成6家各占有各类牲畜折合绵羊数均在1100只以上，有的竟达1500多只，平均每人317只；而132户一般牧民人均仅占有70余只。藏北赤哇

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，287页，人民出版社，1972年第1版。

如哇部落民主改革时的牲畜折合绵羊计算,3户富裕牧民占有5530只,户均1834只;106户贫困牧民占有20294只,户均191只。当然,部落成员之间在经济上的差别也不是一朝一夕出现的,其源头可追溯到私有制萌芽的母系制末期。由于生活资料拥有量的不同,部落成员之间在经济上形成了等级,青海海南地区的牧户一般分为"息估"、"剪赞"、"剪塔"三个等级。"息估"指富裕户,"剪赞"指比较富裕户,"剪塔"指一般户。在千卜录千户部落的英胡里部落,息估一般占有500多只羊、40多头牛,剪赞拥有300—400只羊,剪塔的羊在300只以下。果洛地区把各类牲畜折合成母牦牛,将牧民分为五个等级:300头以上者为超等户;200—300头者为头等户,100—200头者为中等户;50—100头者为下等户,50头以下者为等外户。藏北、甘南、川西北等地的部落成员也被以私有财产的多少分为若干等级,并按不同等级收税、征兵、派差役,等等。

近代藏族部落中,由于各成员所拥有的财产差别,一些贫穷而不能维持生活的人求助于富有者,而富有者主要为了谋取利益将生产资料或生活资料有代价地提供给贫穷者使用,因此产生剥削和被剥削关系,从中又出现压迫和被压迫关系。剥削与被剥削、压迫与被压迫是近代藏族部落间不平等的主要标志。经济上的剥削主要有雇工、租佃和高利贷三种形式。

1.雇工剥削。牲畜或土地多的人少户使用雇工,少地少畜或无地无畜不能养家糊口的出卖劳动力,形成雇佣关系。雇工剥削在农牧区很普遍。1952年前后,果洛下贡麻尕如部落共有25户,其中的10户赤贫户全靠当雇工度日,外出当长工的劳力共有25人,另外还有7户需要经常到别家打短工。部落中68%的人家有多余劳力给别人家当长工。有的富裕户长年使用雇工多达十几人。雇工的工资因地而异。甘肃夏河地区,男工

年工资15—40块银元,女工年工资不超过20块银元,雇主均管简单的食宿。果洛的雇工食宿在雇主家中,同时分等级付给年工资:能放1000只羊或500头牛的为一等工,年报酬是靴子一双、皮袄一件、皮帽一顶、毡靴一双,或只给一头母牛;二等工给靴子一双、皮帽一顶、皮袄一件,或只给一头牛;三等工每月给二三斤酥油或者什么也不给。若尔盖的农牧相间地区,除每天供给伙食外,另给二斤左右酥油。无论雇主给雇工的工资是多少,其中有较大的剥削成份。据1958年调查,若尔盖的雇工剥削率为70%左右,青海海南地区的雇工剥削率一般在80%—90%之间。藏族部落地区的雇佣关系有两大特点:一是雇工现象比较普遍,不仅头人、富裕户使用雇工,中等户、一般牧民也使用雇工;二是无一定工资,雇工中有的一年能得到一头牛或十来只羊的报酬,有的得到一些畜产品或一二件衣服,有的则除食宿之外一无所得,因此青海藏区有"能给报酬的是好雇主"之说。

2.租佃剥削。富裕牧民由于劳力不足或缺乏管理经验等原因,将牲畜、土地出租给贫困户,有些富裕户出于种种考虑,也承租寺院、政府的牲畜、土地,形成租佃关系。根据1958年前后的调查资料,藏北黑河的门堆部落约100户人家中,承租"协"的有50户,承"计美其美"租的有69户;若尔盖多玛部落一等户共有牲畜1897头,出租1144头;青海海南阿曲乎部落头人切本加有11000余只羊、3000多头牛,最多的一年出租过7000多只羊、2000多头牛。地租、牧租各地也不尽相同。甘肃夏河农业区部落,租种寺院、活佛、头人的土地,旱地下籽一升收租一升,水地收租二升;租牧的年租每头母牦牛为30斤酥油,母犏牛50斤酥油。川康牧区,叫"秋玛"的一头带犊母牛年租10斤酥油。青海海南的阿曲乎部落租羊百只,三年后连本带租交200多只,每头母犏牛年交酥油45斤左右,每头母牦牛交30斤左右的酥油。

藏北的“协”和“计美其美”的租额也相当高。在各种租佃关系中，出租户对承租户的剥削均在50%以上。

3.高利贷剥削。西藏有首歌谣说：“为啥要借高利贷？因为完不成差税”。这生动地反映了农牧民被迫借高利贷的一些原因。高利借贷的原因还很多，比如天灾人祸、强迫借贷，等等。部落中借高利贷的现象很普遍，据有人调查，果洛下贡麻属下的昂克部落，解放前夕共有16户，其中贫困者9户，有5户常年债务缠身。然洛部落中负债户占60%左右。被用于借贷的资财有白银、银元、粮食、酥油、茶叶、马匹等等。在果洛借贷银元，若以年计，利率为100%，若以月计，利率为10%，一年累计高达120%，青稞年利率100%，月利率10%；茶叶年利率为50%；酥油年利率为100%，半年利率50%。川康牧区银元年利率是30%—50%，最高的达到100%，月利率为3%—9%，并且一般都计算复利。高利贷使不少农牧民倾家荡产，世代负债，沦为奴婢。据说川西北草地有一个贫苦牧民生前借了50块银元，月息5元，他死后由儿子继续还债，儿子死后孙子还，到民主改革时尚负债1500块之巨。可见四川甘孜地区的民谣“100藏币债，要用血肉还，整整12年，为奴听使唤”、“借进一斗粮，重息加一斗，子孙无数代，还债无尽头”所反映的是符合事实的。

另外，寺院还要对部落成员进行种种剥削，比如派款、税收、劳役等等。严重的经济剥削，使部落成员之间的两极分化更加突出，造成少数人家产万贯，一部分人生活困难，温饱无着。

藏族有句谚语说：“无法的僧侣争佛教声誉，没财的男儿争部落权威”，这是嘲笑那些狗逮耗子多管闲事的人。这句谚语的后半部分反映了藏族部落成员的经济条件与政治地位的关系，就是说部落的政治权力掌握在那些有钱有财的富人手中，穷人没有资格过问，如果无自知之明者偶尔问问，也会成为笑柄，被

人嘲弄。部落成员之间经济上的差别引起政治上的不平等，经济上的剥削者是政治上的压迫者，被剥削者是被压迫者。

部落成员间政治上的差别早在公元7世纪松赞干布建立吐蕃王朝以前就已经出现，敦煌、新疆等地出土的古藏文文献及其他史料都有反映。松赞干布主要出于军事目的首先将属民分为“桂”（即武士）与“庸”（奴隶阶级）两个等级，后来将吐蕃人分为八个等级，并以法律形式固定下来。吐蕃王朝崩溃后，西藏地方政权又把藏人分为上、中、下三等，每一等里又划分三个级别，统称“三等九级”，并对各等级的法律地位作了明文规定。

由于血缘和地缘关系的作用，行政和法律上规定的等级制度未能完全渗透到藏族部落内部，所以部落成员间在政治上的差别不太明显，但如果稍加考察，就会发现这种差别不但存在而且还是很大的。列宁在谈到阶级的定义时说：“所谓阶级，就是这样一些大的集团，这些集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，对生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定了的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而领得自己所支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于他们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。”① 根据列宁的这段论述，我们对1959年民主改革前夕的藏族部落成员之间的政治关系可按上、中、下三个阶层来概括。部落中握有实权的头人和个别富裕农牧民为上层，小头人和一般农牧民为中层，约伙为下层。

当初的头人只是部落的公仆，地位与其他成员相当，没有什么特权。随着社会的发展，生产资料公有制的被破坏，有些头人

① 《列宁全集》，第4卷，10页，人民出版社，1972年版。

利用职务之便占有公共财产，有的甚至把头人职务也变为私人财产在家族内世袭。之后，大多数头人不论世袭与否，在职期间掌握部落政治、经济、司法、军事、宗教等方面的全部或部分权力。有些大头人以部落为家产，出口即为法律，残害百姓，实行独裁统治。还有些头人官职不高，财富不多，但握有实权，他们在一定程度上可以左右部落。还有个别极富裕的农牧民，因其特殊的经济地位而享有一定的特权，在部落的政治中发挥重要作用。属于这一阶层的人，可以说是统治阶级，他们对部落中的中下层人进行不同程度的压迫和剥削。

一般农牧民是部落中的中间阶层，可称之为自由民。他们虽受上层的压迫和剥削，但具有较多的人身自由。在藏北、青海等地称之为“恰巴”，是纳税人之意，与西藏农奴制中的“差巴”相同。他们使用部落的耕地、草场，就给头人、地方政府纳税缴贡，故名。甘南和青海有些地方又称之为“畏桑”，这是百姓的意思，也可理解为无势无权受制于人者。自由民一般有自己一定数量的耕地和畜群，他们支应一定的差税之后，可以利用自己的生产资料进行生产，基本上自给自足，比较富裕的自给有余，还雇佣少量的雇工，或出租耕地、牲畜；比较贫困的则承租别人的牲畜或耕地，给别人临时帮工。藏族谚语说：“长角之牛是牧人套绳的目标，有钱之人是土官敲榨的对象”，这是指自由民中条件比较优越者是部落中差税的主要承担者。只要不触犯部落法规，他们就有人身自由，其婚嫁等一般限制不严，但他们仍然没有摆脱上层统治的自由。还有一部分小头人，他们名为头人，实际上是大头人的走卒，几乎无权力可言，与一般农牧民并无多大差别，也应归入自由民之列。自由民的地位很不稳定，他们中的一部分由于与统治者的关系、生产技能、本人才能等原因，有可能升为上层，步入统治阶级行列；他们中的一部分由于违犯部落法

规、涉及各种纠纷、天灾人祸等原因，随时都有可能失去自由民地位而滑入部落的最低层——约伙。

"约伙"为藏语，是被使唤者之意，是藏族部落中的一个特殊阶层。约伙在部落社会中普遍存在，"约伙"是统称，因其职业、役使期限等的不同而被分为若干类型，并各有其特定的名称。

1.约仓。 "约仓"是奴户的意思，与敦煌文献中谈到的"占其木"相似。顾名思义，约仓全家为主人役使的对象。主人对约仓的役使因生产季节而定，农牧业生产忙季，全家出动，为主人干活，闲季只要全家有一人听候主人随时使唤即可。许多头人和个别富户都有约仓，据调查，青海海南藏族自治州阿曲乎部落3户头人解放前夕共有14户约仓，共61人，占全部落总户数的10.37%，为总人口的11.38%。约仓的成因很多：有的头人或富户收认养子、养女，为他们成亲，并给点牲畜，单独立一个帐房，但生活不独立，为主人干活，依靠主人；有的债台高筑，无力偿还，全家沦为债权人的约仓；有的因触犯部落法规，家产被没收，沦为富户的约仓；也有的人破产后投靠亲友，处于依附地位，成为约仓。

2.过约。"过约"为家奴之意，是主人在家中役使的对象。过约的成份比较复杂，有的全家为奴，有的个人为奴，有的短期为奴，有的终身为奴，有的有家庭、财产，有的没有家庭财产。青海果洛地区的过约是完全丧失了人身自由的人，所有的重体力活均由他们去干，主人除了付给维持他们最低生活水平的食物外，没有任何形式的劳动报酬。他们沦为过约的原因是多方面的，有的因反抗头人、越界放牧、不按规定缴纳赋税而被贬为过约；有的由于严重触犯部落法规或打死本部落成员、非法与头人子女恋爱而被罚为过约；还有的是买卖奴婢、陪嫁奴婢，等等。

3.才约。"才约"是终身奴隶之意，他们吃住在主人家里，终

身为主人劳动。他们中的多数是外部落人,有的是在械斗中被俘虏而来的,有的是买来的,也有一部分是收容的孤儿。才约一般不能正式成家,因此很少有独立经济。

4.差约。“差约”原为帮差之意,指支差纳税人的奴仆,此处指一种终身给头人、寺院或活佛当长工的奴仆。青海玉树藏族自治州的差约原为头人家里雇佣的男女长工,因劳动好,人老实,又是无家庭负担的单身户,被头人看中,就动员他们在自己家干一辈子,并表示当其丧失劳动能力后,可由头人家养老送终,同时赠一件好衣服,就成为头人家的差约了。差约的饭食与头人家的一般成员差不多,穿得略好于牧工,主要任务是放牧或操持家务劳动,死后,差约的东西由头人负责送给寺院,请僧众念经,超度亡魂;头人家中的差约多为女性,寺院活佛的差约均为男性。

5.果纳。嘉绒藏区的大小头人家中往往有奴婢,有的多达数十人,当地把这种家奴称作“果纳”。“果纳”为黑头之意,原指平头百姓或黑头凡人,在嘉绒专指家奴。果纳一般没有土地,常年从事苦役,每月由主人给二斗杂粮。果纳不得结婚,但允许与他人发生性关系,与果纳发生性关系的非果纳也要被降为果纳,其子女是未来的果纳。果纳可以由主人随意处置,比如赠送、出卖,甚至处死。

6.娃子。四川黑水藏区对罪犯除处以一定的经济处罚外,还要罚一定期限的劳役,将服役期间的罪犯称作“娃子”。于式玉教授在40年代深入四川阿坝藏区考察,与麻窝衙门的娃子有过接触,她说,麻窝衙门的男娃子多是杀人犯,他们除了赔偿命价外还要在衙门服劳役;女娃子多是离过婚的,她们也是受处罚而来的。在衙门服役期间,“男娃子平日轮流上山砍柴,以供衙门上下厨房的燃料所需,或照应牲畜,或奉命出远差,如传人、购

物之类，有的则被派到别的寨子去为头人耕种土地。女娃子在衙门里的工作是做饭、背水，替头人织带子，捻毛线，以及干零星杂事”。[1] 娃子在服役期间衙门只供给食宿，毫无报酬，不能回家。

7.科巴。“科巴”是川西北藏区的土司赐给部落头人的农奴，其地位低于一般百姓。每户科巴均有一定的土地，他们不交税，专给头人当差，无所不干，随叫随到，在一年之内用8—10个月时间无偿为头人经营土地。科巴的婚嫁有严格限制，科巴之女只能与本部落的男性结婚，或招赘本部落的人，不能嫁出本部落。与科巴结婚的非科巴要降为科巴，其子女是当然的科巴。

8.塔哇。“塔哇”可直译为边民，指寺院周围的居民，一般来说，有寺院就有塔哇，因此，塔哇在藏族部落地区普遍存在。塔哇居民的来源主要是部落中破产了的农牧民，有的无力偿还寺院的高利贷，以苦役顶债；有的因天灾人祸而丧失财产，生活无着，投靠寺院；有的违犯宗教法规，被寺院罚做苦役。也有一部分是因家庭遭受不幸，以为是鬼神作祟，为“避邪”而自愿作塔哇；还有的是因在别处犯罪而来藏身的。久而久之，户口增多，形成村落。另外，一些塔哇部落是由于某些势力人物将某一小部落整个布施给寺院而形成的。塔哇的居民为寺院所控制，他们租种其耕地、租牧其牲畜，给寺院割草、背水、扫雪、修房子、擀毡子、剪羊毛，以换取微薄的报酬。有些塔哇的绝大部分成员是年老妇女，其主要生活来源是乞讨以及寺院所施舍的残羹剩饭。塔哇离开寺院就难以维持生活，对于寺院有一定的人身依附关系。一般来说，塔哇比其他部落百姓要贫困，社会地位也低得多。在人们的心目中，与塔哇结交是一件不光彩的事，稍有体面者绝不会和塔哇缔结婚姻关系。

---

① 于式玉《于式玉藏区考察文集》，170页，中国藏学出版社，1990年版。

9.游民。农牧区有一种流浪者,男的称"尼什匠",为男光棍之意,女的叫"莫什匠",是女光棍的意思,我们窃统称为游民。这类人没有耕地、牲畜,不能成家立户,被迫到处流浪,以给别人做工为生或乞讨为生。部落头人和寺院往往收留他们作苦力,除供给少量饭食外别无报酬,生活相当困难,所以民谚说:"单衣里边没温暖,尼什匠身边没幸福"。青海藏区流传着"莫什匠和狗一样"的说法,谁碰到他们是出门见鬼。游民固然可以到处流浪,来去自由,但必须依附于他人,只有供人役使才能生活下去,其社会地位相当卑微。

纵观上述九种人的情形,不难发现,藏族部落社会的约伙阶层既不同于一般自由民,又不是完全意义上的奴隶。这一阶层的共同点是,生活比较贫困,人身自由受到一定的限制,社会地位十分低下。这九种人根据其经济状况和人身自由程度可归纳为两类:约仓、过约、科巴、塔哇属于一类,这类成员的特点是大都有自由独立的经济,有家室子女,平时在自己家食宿,人身依附关系较之自由民要严一些,主要表现在按时给主人服劳役上,其婚嫁也受到一定的限制,父母辈的命运很可能还要在子女身上重复。这类人与西藏的农奴相似。塔哇的情况比较复杂,他们在受寺院奴役的同时,还受到寺院的保护,有些塔哇还狐假虎威,做寺院欺压部落百姓的帮凶,有些塔哇在替寺院办事的过程中还能捞到一定的好处,所以有"部落的中央幸福,寺院的边缘幸福"之说。才约、差约、果纳、娃子和游民则是约伙阶层的第二类。他们的特点是,一般没有独立经济和家庭,即使允许婚嫁也要受到主人的严格限制,其全部职责是替主人干活,不能离开主人家,主人对他们的要求是"有活给我好好干着,没活给我好好站着"。这类约伙在主人家食宿,其伙食一般较差,个别人还食不果腹,主人认为"灶膛灰满火不旺,约伙果腹不听话"。有句谚

语描述了他们的人身不自由程度和劳动果实不能自主的情形："虽然有嘴，但是没有说话的自由；纵有库房，可是没有开门的钥匙"。但麻窝衙门的娃子的人身自由程度似乎高一些，于式玉教授说："这些娃子在衙门里生活不见得有纪律，除去在头人夫妇面前毕恭毕敬而外，只要离开头人便混在一团任意笑闹。他们常聚在晒台上，男的吸烟闲谈，女的捻线织布。由闲谈而口头取笑，由取笑而动手动脚。有时你跑我追的，震得廊子乱动，笑得吵得整个衙门哗然……"① 青海玉树的差约除了终身为主人劳动之外，主人对他们的约束也比较松散。

藏族部落社会的约伙与奴隶社会的奴隶相比有许多不同之处：一是主要来源不同，奴隶大多来自战俘，而约伙中的大多数是由于种种原因从平民中降下来的；二是被奴役的时间不同，奴隶一般无限期地受役于人，而约伙中的相当一部分人有个奴役期限，到一定时间可摆脱约伙地位；三是人身依附程度不同，奴隶是会说话的工具，其人身完全为主人占有，主人可以任意处置，甚至杀害，而约伙的人身不完全被人占有，不可任意杀害。在藏族部落成员之间，早已出现了等级，而且已经分裂为阶级。不同的等级和阶级之间要遵循一定的制度。一般情况下高等级的人、统治阶级要受到尊敬。在部落的法会、骑射比赛等集体活动的公众场合，上等人要坐在主席台和显要位置上。逢年过节，一般群众要给上层人物送礼。若遇头人操办红白喜事，部落群众都要主动备礼祝贺或哀悼。青海地区，牧民见了头人活佛，就要从较远的地方下马，站在路旁，伸出双手，掌心向上，脱帽、弯腰、躬身，留辫子的还要绽下辫子，以示尊敬。在藏北，奴仆见了主人要挠头、吐舌头，表示敬畏。关于会见尊长时挠头、吐舌头

① 于式玉《于式玉藏区考察文集》，171页。

的来历还有一段历史传说:吐蕃末代赞普朗达玛仇恨佛教,于公元838年打击佛教,造成西藏佛教史上90多年的“黑暗时期”。佛教徒们传说他是牛的化身,并长有黑舌头和角,因而其名中有“郎”(是牛的意思)字。他为了藏匿犄角,在头顶编两条辫子并打起结。后来下等人见了领主、贵族为了表明自己头上无角、舌头不黑以表示忠诚(不像朗达玛那样有野心)就行挠头吐舌礼。

在嘉绒藏区等级制度更加突出。绰斯甲土司出行,大小头人及管家都必须在村口跪送;土司住五楼,大头人以下禁止入内,只有两位土舍及大管家可以进土司卧室;大头人见土司,要放下发辫,进门后立即下跪;下级头人须向上级头人行跪见礼,下级头人的家属要向上级头人的家属下跪,各级头人的夫人一块玩耍时,下级夫人要跪着,上级夫人可以蹲着,土司夫人则要坐着。别斯满屯守备外出,全体头人管家要跪送,守备回衙,放炮吹号迎接;头人管家遇见守备,要立即跪下问好,守备走过之后才能起来,头人见守备要跪入,俯伏请示,出门时弯腰退出;小管家等人给守备送饭,要头顶盘碗,进屋时跪行送至守备及其家属面前。这种森严的等级制度也渗透到家庭内部,卓克基土司夫人科布是一个小头人之妹,等级较低,而其后来的儿媳妇与某大头人有血亲关系,属于较高等级,因此科布与儿媳妇名为婆媳,但科布要对儿媳行跪见礼。

综上所述,我们可得出这样的结论:部落成员和部落相互依存,成员要对部落尽各种义务,部落尽力保护自己的成员,部落成员在诸多方面享有平等权利。由于私有制的出现,尤其私人占有土地现象的出现,导致部落成员间占有生活资料的悬殊,从而产生了剥削和压迫,这是部落成员间不平等的主要标志。民主改革前夕的藏族部落中,阶级已经出现,大头人和个别富裕农牧民是统治阶级,一般牧民和约伙是被统治阶级,不同类型的约

伙尽管不是完全意义上的奴隶，但他们缺乏甚至没有必要的生产资料，因而生活贫苦，人身自由受到限制，在部落社会中处于最底层。

第三节　部落头人

在藏族部落中，头人是关键性人物，他们的能力和行为直接影响到整个部落的盛衰存亡，所以藏族素有“部落不高头人高”之说。尤其在藏族部落成员之间原有的完全平等关系已经打破，部落内部出现剥削和压迫的情况下，头人在部落中的地位更加举足轻重，有必要专节论述。

在生产力极其落后的情况下，原始人为了抗御自然灾害、对付猛兽袭击，只好集体行动，共同劳动，一起居住。哪怕是一个人数最少的集体，也必须有人统一组织和协调其行动，况且数十人甚至上百人的行动更不用说了。如果没有组织者和协调者，将是一盘散沙，各行其是，不成为一个集体，其结果是一事无成，很可能导致部落的灭亡。藏族部落的存在和发展本身足以说明早就有过这样的人，而这集体行动的组织者和协调者就是最早的部落头人，头人和部落是同时产生的。

藏族的祖先走出森林后，逐步发展为号称“十二邦国”、“四十邦国”的若干部落，藏文史籍《智者喜宴》比较详细地记述了这些部落及其首领的名称，这是有关藏族部落头人最早的记载。当时的头人名称有杰、加保和伦布之分，“杰”是头目的意思，“加保”是王的意思，杰和加保都是部落最高首领，负责全盘工作；“伦布”是佐臣的意思，当时的职能似乎为头人助手或部落下属单位的小头人，协助头人分管具体事务。从敦煌文献可以看出，直到松赞干布建立吐蕃王朝前夕，各部落头人仍沿用“杰”、“加

保"、"伦布"这些称呼。松赞干布建立吐蕃王朝后,统一划定行政区域,设置61个行政、军事、生产三位一体的组织——东岱,每个东岱设一"东本",管辖本东岱,处理军政、生产事务。对于东本以下的头人没有明确记载,说明承认原来部落组织的各级头人。吐蕃王朝崩溃以后,藏族地区分裂割据,部落中更是头人发挥作用。元代,西藏被纳入祖国版图,历代中央王朝对整个藏区采取羁縻政策,"以夷制夷",设置千百户、土司,"皆命其酋长为之"。到了近代,实行"改土归流",推行保甲制度,但均未从根本上触动部落头人的地位,直到1959年民主改革前夕,藏族部落中仍比较完整地保留着头人制度。

一、头人的类别

藏族各大部落之间互不统属,处于相对独立状态,因此,对各级头人的称谓没有统一规范,各部落均按当地习惯称呼,造成其称谓的错综复杂。但根据藏族部落的组织系统,其头人可分为四级:族长、小部落头人、大部落头人和部落联盟酋长。

1.族长。藏族部落中有一级由几户、十几户人家组成的单位,这是部落的基层组织。这种组织全牧区多称为"日科尔",农区多称为"措哇",青海海南的一些地方叫"哈玉虎",甘南的舟曲一带称"帕毕"。这一组织中的不少人具有相近或相同的血缘关系。"帕毕"是父亲兄弟之意,"哈玉虎"是同一父亲的后裔之意,同在这一组织的人不能通婚。从这种意义上我们将这一组织窃称为氏族,而将其负责人称作族长。舟曲的每一个帕毕都有一二名年长、辈份高、有威信、处理事情精明干练的人担任此职;青海的果洛地区称之为措红,有些地区叫如米、如红、措米,有的地方常以其族长的姓名称呼氏族;阿坝墨尔玛部落的族长叫哇红,藏北有的地方称之为久本,等等。

族长是部落的基层负责人，除了上传下达外，主要组织和协调本族的生产和宗教活动。同一日科尔的牧民一般在同一地区放牧，其迁移草场等生产活动由族长与各家长商定、实施。农区在播种、收割、打碾等农忙季节，同一措哇、同一帕毕的人互相帮助，在遇到修房、丧葬、婚嫁时人力财力上互相支援，这些工作均由族长协调。族长带领本族人祭祀，族内集体念经时负责筹措布施、经费，等等。另外还调处族内夫妻不和，家庭财产继承等小纠纷，有些德高望重的族长还参与处理部落内的一些事务。恩格斯在谈到易洛魁氏族酋长时说："酋长在氏族内部的权力，是父亲般的、纯粹道德性质的，他手里没有强制的手段。"[①] 藏族部落的族长也没有特权，和易洛魁氏族之酋长相似。若尔盖有些部落的氏族在族长之下设有"陈巴"（意为法官）一职，专为部落的执法人员——"阿打"跑腿，同时兼管本族生产。

族长不是世袭职务，有的由民众推选产生，也有由大小头人指定的。有的族长如果干得好，群众信任，则可以晋升，成为小头人或老民，管辖一个小部落或协助头人调解纠纷。

2. 小部落头人。我们把包含若干个氏族具有一定独立性的地缘组织叫做小部落。在农区，一般一个村庄就是一个小部落，青海地区称之为"德哇"，汉语译作庄，如隆务庄、囊拉庄等等；阿坝、若尔盖地区则译作寨，如甲共厄巴寨、然木多玛寨等。牧区一般称作"措哇"，如拉仓措哇、甘加措哇等；藏北有的部落称作"学卡琼哇"、"如哇"。

小部落一般都设头人，如果大部落头人就住在小部落内，则该小部落由他兼管，不再设头人。甘青地区一般把小部落头人叫"措红"、"措米"，四川有的地区叫"牌头"。藏北对这一级头人

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，82页。

的称谓比较复杂，如“左扎”、“根饮”、“代本”、“居本”、“根保”、“甲本”、“细本”、“吉门”、“达若卡”，等等。有的小部落头人还有“干保”、“伦布”等若干助手。

小部落头人一般管辖三五十户属民，也有少至几户，多达数百户的，比如，青海泽库县境内和日部落的红科日措哇在 1955 年底辖有 233 户，共 992 人。小部落头人在大部落头人领导下负责本部落全盘工作，其职责主要有：(1)主持本部内草场、土地的分配和管理；(2)调查处理本部落内偷盗、抢劫、打架等一般性案件；(3)组织本部落的集体念经、祭祀等宗教活动；(4)战时动员和组织本部落的武装；(5)代表本部落参加头人会议，商讨大部落的重大事务。

一般在小部落内设有专门组织，并有相应的负责人，协助头人分管某一方面的工作，如青海地区的执法组织“求德合”的负责人“求红”，若尔盖的“阿打”等等都是负责小部落内的生产管理、军事组织和执行刑罚的人员。

果洛和藏北有的地区将小部落头人称作“伦布”，是佐臣或助手的意思。说明小部落头人的地位远低于大部落头人，他只是协助大部落头人工作，或者替大部落头人管理一个小部落。但小部落头人的实际权力与自己的能力和大部落头人的强弱有关。如果大部落头人强有力，小部落头人就仅仅辅佐大部落头人派差、征税、征兵、执刑等，不能自行在本部落内征税、派差，也不能自行立法、裁决。如果大部落头人软弱而小部落头人又比较强悍时，其小部落也就处在半独立状态，各行其是。

3. 大部落头人。由若干小部落组成的独立单位叫大部落，藏族一般称之为“学卡”。一般来说，大部落的名称之后辍有表明其所含小部落的数目，如“那仓六部”(ནག་ཚང་ཚོ་དྲུག)表明那仓部落下辖 6 个小部落，“和日四部六支”(ཧོར་ཚོ་བཞི་སྡིང་དྲུག)表明

该部下辖 4 个小部落和 6 个更小的部落，又如“安多八部”(ཨ་མདོ་ཤོག་བརྒྱད)、“囊拉八庄”(ནང་ར་སྒོང་བརྒྱད)等等。当然，由于部落的发展变化，到了近代，大部落实际所辖的小部落与名称上所表示的数目多有不符。大部落至少有一个头人，这就是大部落头人。甘青川地区一般将大部落头人称作“红保”，为官人之意，也有人译作土官。在藏北，对大部落头人的称谓有“代本”、“吉门”、“根保”、“基恰”、“甲本”、“居本”、“根钦”、“达若卡”、“东本”、“伦本”等十数种之多。“基恰”是总官的意思，“甲本”是百户之官的意思，“东本”为千户长之意，都表现出部落较大的规模和头人较大的职权。明清朝廷、民国政府和西藏地方政府对不少大部落头人进行册封，给予千户、百户、百长等称号，或封以官阶品位。

大部落头人之“大”表现在比之小部落头人其所管辖的部落和户口之多、地域之广。民主改革时，藏北的那仓大部落头人管辖 17 个小部落，4100 多户，近 21000 人，势力遍及申扎全宗；青海的囊拉千户，下辖 8 个小部落，约 1300 户，6000 多人口，管辖现今青海省黄南州尖扎县的大半。

大部落最突出的特点是独立性较强，互不统属，并对草场、耕地以及森林和矿产资源具有所有权。所以，大部落头人拥有独立的行政权、司法权、外交权和军事指挥权。当然，大部落头人的这些权力也不是绝对的，有些大部落受中央王朝、地方政府或部落联盟的节制，有些由于种种原因成为别的部落的附属，因而虽为大部落头人，权力却要小一些，个别懦弱的大部落头人反而受制于小部落头人。

4. 部落联盟酋长。藏族第一个有文字记载的部落联盟酋长是第一代藏王涅赤赞普。当时有“君臣六族”和六个派别的本教徒共 12 人拜见他并奉为共主，他们可能是 12 个部落的头人，

涅赤赞普成为12个部落的联盟酋长。后来在藏族历史上形成过许多部落联盟,例如,藏北的"霍尔三十九族"就是由几十个部落组成的联盟,其酋长就是历代"霍尔王"。青海黄南地区的"热贡十二族"实际上就是由12个部落结成的联盟,酋长是历代"隆务囊索"。另外,诸如德格土司、卓尼土司等等也都是部落联盟酋长。

部落联盟酋长在藏文中一般称作"加保",比如松赞干布的祖父达布聂色、玉树囊谦部落头人、霍尔三十九族总首领、德格土司等等,都称"加保",汉文多译作王。从其称呼上反映出部落联盟酋长的地位较高,他们应该拥有比其他头人较大的权力,但在实际生活中,部落联盟酋长的职权也不是绝对的。接近内地的土司约束力较强,一切权力集中在土司手中;在牧区由于联盟辖下的各同盟部落的独立性较强,联盟对它们的约束力比较松散。所以,各个部落联盟酋长的权力大小有别,就是同一联盟酋长对所属各部落的统治也有所不同,部落联盟酋长在统领全盟的同时,往往直辖其中的某些部落,由于这些直辖部落通常是他们家族所在部落等原因,对它们的控制比其他部落要严,比如,青海黄南的隆务囊索既是隆务十二族的总首领,又是隆务七庄部落的直接头人。部落联盟酋长的权力因地因人而异,概括地讲有以下几点:(1)军事指挥。部落联盟是兼并战争的产物,因此军事指挥是联盟酋长的主要权力。据末代隆务囊索说,对外作战的囊索统领全联盟武装,出征时囊索居中,其左右是隆务七庄和麻巴部落的人马,其余部落的兵丁阵位也有具体规定。霍尔三十九族的第七、第八代霍尔王曾率领全联盟武装,战败了今玉树州境内的囊谦、藏北的那仓等部落,称雄于西藏羌塘高原。卓尼土司一声令下,能即刻集结上万人马,这些都说明其军事指挥权。(2)司法权。德格、卓尼等地区的最高司法权掌握在土司

手中。苏永和是四川阿坝地区部落联盟的最后一任酋长，麻窝衙门是他的常驻之地，也是办公场所，他的很大一部分精力用在调解各种纠纷、处理民事和刑事案件上。于式玉教授在40年代考察黑水藏区，在麻窝衙门亲眼看见，一早就有很多打官司的人来到衙门，就连他在廊下或平台上立一会儿时“也常有打官司的人趁机会走过来请求断处案件，太太出来也照样受他们的包围”。[①] (3)税收权。卓尼、嘉绒等地区的土司向辖区内的所有百姓收税，税收的绝大部分装入私人腰包。青海、藏北地区有些部落联盟酋长向自己的直辖部落直接征税，同时从辖区内的其他部落也象征性地征一点赋税，以示其税收权。(4)宗教权。部落联盟酋长大都掌握本地区的教权，四川甘孜德格土司本身是喇嘛，既是寺主，掌握教权，又是最高行政长官。青海黄南州的隆务囊索在任职期间可以在隆务寺出家为僧，即使不出家也要以着僧装出入寺院，参与和主持重大宗教活动。部落头人的职权不一定和他所管辖的面积大小成正比，在许多情况下，大部落头人的权力要大于联盟酋长，联盟内有些大部落闹独立就是明证。恩格斯说，易洛魁人的部落“联盟没有一长制首长，即没有主掌执行权的首脑。”[②] 说明部落联盟酋长的权力要晚于部落头人的权力，因此，上述现象也可以得到解释。

二、头人的任免

至1959年民主改革前夕，藏族部落头人的任免制度主要有三种，一是民主选举制，二是世袭制，三是直接任命制。

1. 民主选举制。头人的民主选举制近代已经不多见了，但

① 于式玉《于式玉藏区考察文集》，168页。

② 《马克思恩格斯选集》，第4卷，91页。

在藏北和青海的一些部落中仍然存在。根据中国藏学研究中心格勒等同志调查,藏北的安多部落以"丹日支"(དགས་རིལ་སྒྲིལ)的方法选举头人。"丹日支"是滚蛋蛋的意思,近似于汉族的抓阄儿。具体做法是:召开部落男性公民大会,会上先由部落内威信比较高的人提出若干候选人名单,然后把每一个候选人的名字分别写在一张张纸条上,揉成团后一起放在碗里摇,第一个摇出来的纸团上是谁的名字,谁就当选;另一种方法是,提出候选人后,用与候选人人数相同的纸条,其中的一张上写"本"字("本"为官人之意),揉成团并全部装入一个箱子里摇,然后在每个候选人面前放一个,谁面前的纸条上写有"本"字,谁就是当选的头人。再经过活佛卜卦等必要的手续后即可上任。青海牧区有的部落头人也是选举产生的,分属同德县的夏卜让部落的千户职务,除个别人外,大多数都是由群众选举担任的。据 1958 年调查,夏卜让最初形成部落时的千户叫梦卡顿,他之后依次推选科家·阿鲁、汗子·娘加、神若·洛合扎、奇加·奇托等人为千户。民主改革时的夏卜让部落千户奴力是在 1935 年民主推举当选的,他出身牧民,曾当过皮匠,家有 5 口人、2 匹马、23 头牛和 46 只羊,并不算富裕。

选举合适的人当头人对于部落的前途至关重要,因此特别注意当选者的为人和工作能力。候选人的标准主要有:(1)为人善良正直。善良者能体察属民疾苦,正直者宽宏大量,秉公办事,因而民间俗有"头人善良则百姓幸福,家长慈祥则子女幸福"、"治理大部落心胸要宽广,驯骑烈性马缰绳要粗长"之说。(2)善于辞令。头人的主要职责之一是调解纠纷,有的地方将调解纠纷的工作叫做"说口嘴",可见辞令在司法活动中的重要性。部落间的事务也必须由头人出面交涉,要做到据理力争,以理服人,少不了费唇舌,因此,选举时特别注意候选人是否有口才,藏

族谚语有"善于辞令者为部落头人,手脚灵巧者为部落奴仆"、"部落不高首领高,善于辞令更加高"之说。(3)具有一定的财产。我们在前面已经谈到,部落成员的政治地位与经济条件有着直接关系,因此在藏族部落中选举头人时要考虑到其财产问题。头人候选人必须有一定的牛羊或土地,带兵官要有一枪一马,但不要求一定要由富人担任头人,也绝不会让一个一无所有的人去当首领。(4)必须是成年人。成年人具有一定的资历和经验,其智力发育成熟,能担当治理部落的重任,藏族俗有"小孩子难孚部落重望,小石头难阻鸟儿起飞"之说。民主选举产生的头人有一定的任期,任期届满后重新选举,如果连选就连任,若选出新头人,则上届头人的职务自动免除。如果头人在任职期间贪赃枉法,则由群众罢免。

头人的民主选举制在藏族部落史上盛行一时。据西藏地方政府公文记载,17 世纪时的那仓部落由一位名叫阿桑的长官和其他几位属下管理,他们都是由部落成员民主选举产生、颇受人民尊敬的人。在 18 世纪七世达赖喇嘛执政时期,有名叫阿觉班登、勒恰阿觉、波乌的 6 个人自发组成了一个行政领导机构,名叫"纳果珠孜",是百姓六头人之意。纳果珠孜之下,每个部落设一根保,负责该部落的执法、税收等行政工作。他们当中任何一人去世或者辞职,都必须由民众选举补其缺额。另外,藏族英雄诗史《格萨尔王传》记载,其主人公格萨尔原先是个穷苦孩子,掘地鼠为生,后来赛马获胜被拥戴为岭部落首领,这也是民主选举、平等竞争的一种方式。种种迹象表明,藏族部落的原始时期,其头人都是民主选举产生的,部落有"选举和撤换首长的权利",[1] 因为当时生产资料部落公有,人与人之间关系平等,没

① 《马克思恩格斯选集》,第 4 卷,97 页。

有压迫和剥削。到了后来,这种民主选举制被世袭制所代替,近代有些部落中的头人选举制就是藏族原始部落制度的遗迹。

2. 世袭制。我们在民主改革前夕所看到的更多的是头人职务的世袭制。那么,藏族部落中头人的选举制大致是从何时起被世袭制取代的呢? 恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中说:“在野蛮时代结束以前,总是不大可能有严格的世袭制,因为这种世袭制是同富人和穷人在氏族内部享有完全平等权利的秩序不相容的。”[①] 野蛮时代是“从铁矿的冶炼开始,并由于文字的发明及其应用于文献记录而过渡到文明时代。”[②] 据藏文史书记载,藏族的金属冶炼始于“上丁二王”时期,即在公元前,而文字创制于松赞干布时代,当在公元7世纪。我们应该如何用恩格斯关于划分野蛮时代与文明时代的论述来解释藏族史上的问题呢? 决不能机械地用铁矿的冶炼和文字的创制来断定野蛮时代灭亡和文明时代出现的年代。恩格斯主要是从生产力角度讲这个问题的,因为铁矿冶炼的开始意味着金属工具即将出现,金属工具可大大提高生产力,这就使得剩余产品的出现成为可能,剩余产品直接诱发私有制。文字的创制也与社会生产力的发展有关。头人职务的世袭制是社会生产力提高、藏族部落发展的产物。恩格斯说,随着社会生产力的发展,“就产生了财产上的差别,随之也就在古代自然成长的民主制内部产生了贵族分子”,[③] 这些贵族不但把社会财富变为私人占有,而且把属于部落集体所有的权力、职务也作为私人财产,在家族内承继、世袭。根据我们在第一节的讨论,藏族部落的私有制至晚也

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,97页。
② 《马克思恩格斯选集》,第4卷,21页。
③ 《马克思恩格斯选集》,第4卷,100页。

在"中累六王"即公元一世纪前后出现,那么头人职务的严格的世袭制也当与之同步。

头人职务的某些世袭权是由历史原因造成的,比如,某一家族为该部落的最早先民,成为部落的基础人户,有的家族成员对部落的发展壮大起过特殊作用,有的家族的人在担任部落头人期间受到过册封,等等。据说,在五六百年前,藏北的安多一带荒无人烟,后来从青海一带来了七户人家,他们是安多部落的先民。当时的七户人家中有一对嗄加骨系的夫妇,其后裔被西藏地方政府任命为部落头人,他们的后人又屡受五世、七世及十三世达赖喇嘛的封赏,被授权世世代代担任安多部落头人管理安多部落草场。

头人职务由选举制到世袭制的演变也是一步步地完成的。恩格斯说:"我们已经看到,易洛魁人和其他印第安人的酋长职位是怎样继承的。一切位置在多数场合都是在氏族内部选举的,因而是在氏族范围内世袭的。在递补遗缺时,最亲近的同氏族亲属——兄弟或姊妹的儿子逐渐享有了优先权,除非有理由摈弃他。因此,如果在希腊人中间,在父权制统治之下,巴赛勒斯的职位通党是传给儿子或儿子中的一个,那么这仅仅证明,儿子们在这里可能指望通过人民选举而获得继承权,但决不是说不经过人民选举就承认继承合法。"[1] 后来,头人的子嗣们将氏族制度予以他们的优先权向前发展了一步,即不通过人民选举就直接继承父辈的职务,使原先的非法成为合法,仅仅这一步,就从头人职务的选举制跨到了世袭制。

近代藏族部落中时有这样的现象:本来头人完全可以把职位传给自己的儿子,但他认为儿子能力不足,于是传位给部落中

---

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,102页。

与自己家族毫无关系的某个人。这应是从选举制到世袭制的过渡阶段的遗迹。根据这一现象，结合近代藏族部落中仍保留的一些选举方法，我们可以进一步认识这一过渡是如何完成的。起初是一届期满，下一届由部落中的德高望重者提出候选人，供大家选举；后来由上届头人提名候选人供民众选举；接着由旧头人在部落中指定下届头人；最后，发展到在自己家族中指定即世袭。

民主改革前夕，藏族部落头人职务的世袭有家庭世袭和家族世袭两种类型。家庭世袭主要是父子世传，当父亲因年迈或患病等原因不适合继续担任头人职务时就传位给儿子。当有几个儿子时，有的传给长子，有的视其能力而定，有才干、能孚众望者当然是最佳人选，因此，兄弟间争夺权位的纠纷时有发生，甚至酿成流血事件，例如，民主改革前夕的四川唐克土官的职务是杀死其兄长全家而夺得的。有女无子时，有的传给女儿，比如本世纪三四十年代，果洛阿什羌本的头人是由一个名叫李德智玛的女性担任的，因而该部落被称为“阿什羌红姆仓”，意即阿什羌女王部落；有的传位给招赘女婿，但嘉绒地区的规矩是必须招其他土司的后代为婿。有些头人无嫡生子女时，私生子也可继承，但往往得不到拥护，例如，1941 年玉树休玛部落的百户职务由老百户的私生子继承，但人民不服，许多人户为此而投奔查江文杰部落。如果头人无嗣，则常常叔侄或兄弟承袭。在嘉绒藏区，土官死后无子，常由其妻（土妇）摄政，并招赘其他土司之后代，以其所生子妇世袭土官；土司、土妇全死而无嗣者，可由土司本家（土舍）继承；土司家族完全死绝时，从他地迎请有土司“根根”者人嗣。

家族世袭与家庭世袭所不同的是，头人职务不是在一个家庭内传承，而是在同一家族的几个不同家庭之间相互世袭。青

海黄南地区的隆务囊索是管辖十几个大部落的部落联盟酋长，其职务原先在一个名叫隆务措哇的氏族内承袭，每届三至七年不等，本届期满后，囊索不能传位给自己的子嗣，而只能传给规定的兄弟的嫡长子。藏北安多部落的正头人以及小部落头人必须在嘎加骨系的人中选举，这也是在大家族内世袭的一种形式。

3. 任命制。藏族部落史上，直接任命头人的现象并不罕见，其权限大致是族长由小部落头人任命，小部落头人由大部落头人任命，大部落头人由部落联盟、地方政府或中央政府任命，比如，马步芳家族统治青海时先后任命过许多头人，藏川甘等部落地区亦有不少直接任命的头人。元以来，历代中央王朝在各地封命的千百户更是难以计数。任命制的产生有其社会条件和内部基础。无论是选举产生的头人还是世袭头人，最终得到高一级组织或个人的认可后方能上任，比如，选举产生的头人要由高级僧人或活佛打卦，以卦相吉凶确定能否胜任，还要到指定机关备案；承袭头人的职务要经过地方政府、中央政府或其派出机关批准。不难看出，其中已经有本部落以外的力量影响头人任免事务。从社会条件来看，一部分头人的权力已膨胀到足以擅自决定下级头人去留问题的程度。在全国范围内，早就实行着与部落原有的头人制度完全不同的另一种制度，而且自赵尔丰起，在藏区也进行过有效的试验。所以，在藏族部落中同时存在直接任命头人的制度也是很自然的现象。

三、头人的待遇和特权

1. 头人的待遇。原始部落的头人大都是为部落群众尽义务，没有什么特殊待遇。后来大家觉得头人很辛苦，为使他们更好地为部落服务，便开始给一些报酬，渐渐约定俗成，变成头人任职期间的待遇。各部落的待遇标准不尽相同，有的高一点，有

的低一些。民主改革前夕，头人的待遇大体有如下几种：

(1)减免差税。以减免差税作为头人待遇，是藏族部落地区的普遍现象。据中国藏学研究中心调查，藏北朗如宗夏札部落的头人根保，每年减免差牛100头，少交5克("克"为藏族计量单位，每克约重28市斤)酥油；带兵官"马本"和小部落头人居本各减60头差牛。达木萨迦宗的宗本(相当于部落联盟酋长)减免20头牛的乌拉差税，部落头人居本减100头牛，小头人徐林和马本各减50头牛的差税，如果头人家中牲畜达不到减免基数则由部落补足。今比如县境内的热西部落大小头人和定本均不负担乌拉差役。罗玛部落的头人甲本每年免去100头牛的税和名叫"崔隆"的差役。

青海黄南州境内的浪加部落，其头人红保可以不支付部落内外的一切公私杂款，不负担大小差役和各种劳役；红保的助手洛兰(老民)，除交纳政府的公粮税款外，在部落内不负担其他差役。

减免差役是一项很实惠的待遇，因此刺激一些人争取头人职务，为享受这种待遇，许多人千方百计当头人，有的还出钱买官，因而往往造成部落首领人浮于事的现象。例如，民主改革前夕，绰斯甲土司甲壁部落共有90余户，其小头人竟多达36户。在这36家中只有6家有权管理百姓，其余30家虽无权，但享受免差税的待遇，若遇土司头人派差役，这36家轮流出一马差即可，也就是说，如果平均每年有12次差役，这36户每家每3年出一马差即可了事，相比之下普通百姓就不那么轻松了。

(2)划给私用草场。有些部落从公有草场中划出一块给头人临时使用，作为他任职期间的报酬，离职时交还给部落。比如，藏北安多的雪钦、雪琼部落有着这样的习惯：在头人任职期间可以占有一块草场，但离职后该草场重归集体使用，不能私人

占有。另外，诸如朗如宗夏札部落的根保、居本、马本，黑河宗安多部落的头人和副头人，比如宗热西部落的头人和定本，在任职期间都占有一块草场。甘青地区的部落头人在分配草场时，给自己多分草场或分好草场，其理由是头人需要报酬。

在农业区，头人与百姓的土地占有量有较大的差别，头人的土地远多于平民。比如，在嘉绒的大坝口，头人每户平均 60 亩，人均 13.3 亩；土司百姓每户平均 18 亩，人均仅有 5.5 亩。有些地方土地占有量相差 10 倍以上。造成这种悬殊的原因多种多样，但不能说它与当初头人的待遇没有关系。

(3)支付一定的实物。有些部落每年给头人一定的实物作为任职期间的报酬，这些实物有的由部落集体承担，有的由各家各户承担。例如，藏北的罗玛部落下辖 6 个小部落，小部落每年给头人甲本 30 克酥油，其中的 14 克由甲本所在的部落承担，16 克由其他 5 个小部落共同承担。热西部落每户每年给头人交一张羔皮。有些部落头人以轻微的土地税形式代替实物报酬，如，川西北草地有的头人每年从每户收取 2 斤酥油的草场管理费。

(4)报销因公费用。部落头人因公外出，其一切费用、役力均由部落群众供应，而所供应的往往多于实际费用，其超出部分也可以说是头人的一笔收入。藏北罗玛部落规定，甲本因公外出，他本人及佣人的伙食费、马费由下辖的 6 个小部落共同负担，甲本每天的伙食费为 15 两藏银，佣人伙食费 7—8 两藏银；罗玛部落辖下的罗玛让学部落小头人因公外出，每天由部落供给糌粑一升，酥油一娘嗄(藏族计量单位，约 1.2 市斤)。解放初期，若尔盖阿西茸部落的头人到北京参观，交通及食宿费用全由国家负担，但他仍以因公外出为由向牧民摊派了 1000 多块银元。

另外，中央和地方政府对一些千百户也给予一定的报酬，青

海有些千户、百户每年八月中秋进京朝贡，朝廷除发给朝服、朝冠外，还有一定的薪饷，千户每年 20 驮青稞(每驮 120 斤)，百户 10 驮，多在兰州、西宁等地领取，个别也有进京领取的。

2. 头人的特权。头人的封建特权与他的职权相联系。不少头人赁借权柄和管事之便谋取私利，久而久之形成特权，有的将任职待遇变成特权，渐渐为部落所默认。头人的封建特权主要表现在派差、征税、罚款以及生产优先权上。

(1)派差。几乎所有部落的大小头人都可以向百姓派差。果洛的头人向牧民所派差役内容有搬迁牧场的全部劳动、畜产品加工、家庭手工业、畜牧业生产劳动、家务劳作、头人外出所需侍从及运输、手工业者给头人做本行业劳役、帮助办理红白喜丧及重大宴请活动等共计 8 类 30 项之多。若尔盖牧区，每年割冬草时首先每家出一人无偿地给土官割草，之后才能割自己的；每年两次的搬迁帐房时，土官选择好自己的住地后，牧民先给土官搬家，土官的所有什物全部搬完后才能搬牧民自己的。每年剪羊毛时也是先剪土官的后剪自己的，还要无偿地给土官擀毡子。嘉绒百姓承担着替守备、头人耕作田地的义务，每年农作的最佳季节，先耕作守备、头人的土地，届时各部落百姓集中，犁地、碎土、播种、薅秧、施肥、收割，直至打好粮食、磨成面粉、入库贮藏，皆由百姓负担。在整个生产过程中，除籽种由头人负担外，所有工具、口粮等统由百姓自带，头人只是在收割季节给些咂酒而已。

(2)征税。甘青川藏区的头人直接或间接地向农牧民征收赋税。大部落头人直接征税，他们把农牧民按其占有的牲畜或地亩划分为若干等级，按级征税，征得的税金或实物中除一小部分上交或公用外，绝大部分留作自己使用。青海玉树“番酋取民，无一定制，有田地税，有牧场税。田地税有产量与土司均分者，有按地纳粮，众寡不一者；牧场税或纳马、或纳牛羊。又有畜

税,牛马一头 ,或纳银一二钱,三四钱不等。或云囊谦牛十头,纳藏银一元。而扎武有一庄,岁纳糌粑 60 斤,银 3 两,茶 25 斤者,此又在地税、牧场税之外矣。"[①] 青海海南阿曲乎部落千户相生木,向农民征收两种税:一种名叫"加恰",是汉人之税的意思,指交给马步芳政权的各种苛捐杂税;一种名叫"相恰",意为地税,每户农民年交二斗(约 200 斤)粮食。相生木每年征收粮食 40000 多斤,除其中一部分供他家和寺院消费外,其余高价出售或放高利贷。小部落头人中雄强有力者也向属民征税,不过他们中的大多数只是在秉承大部落头人旨意收税过程中多派多收,中饱私囊。四川绰斯甲土司甲壁,有两个小头人和郎松的小管家,每年向每户百姓收 1 斤青盐、1 斤牛毛、5 批胡豆、5 批粮食;绰斯甲所辖的牧区色尔坝土司每年向百姓征收一"排"长(约 9 市尺)的毯子和 30 斤青盐。绰斯甲的各尔布地方不产花椒,但大头人每年向每户征收 10 批(半斗)的花椒粮。头人征税,具有强制性,若有人缴纳不起,则要没收部分或全部财产,有意抗税的要处以肉刑或降为约伙。

(3)罚款。藏族部落的法律是习惯法,它具有较大的伸缩性,其处置方法多为罚取现金或实物。部落头人在调处纠纷、审理案件的过程中多以罚款形式谋取私利。四川松潘地区各部落,一般性纠纷,原告和被告双方必须送给土官一封糖、一瓶酒、一条哈达,案子解决后再送一次。比较重大的案件,罚败诉一方二三两银子。在卓尼藏区,由大总承处理的案子,原告须送 3 串制钱给大总承,并献给掌爷 1 只羊。松潘和卓尼地区的头人在处理纠纷中的所得在整个藏区来说恐怕是微不足道的。果洛地区的头人处理一件命案,就要向凶手或其家属罚取忏悔费,上等

① 周希武《玉树调查记》,69、70 页,青海人民出版社,1986 年版。

命案的忏悔费多达250两银子，与命价正额相差无几。青海海南地区有的部落处理命案时，头人频频罚款：罚取价值约50块银元的牲畜，名曰挡兵费；从81头牛、100只羊、100块银元的命价中头人取一半，名曰“够什尕”（意为抽份子）；给凶手的亲友罚1匹马，名叫“陈什达”（为违法马之意）；纠纷调解完毕，双方见面和好，凶手一方再给受害者家属付价值约400块银元的牲畜，其三分之一归死者家属，三分之二归调解人，从调解人的那一部分中头人取70%。另外，打伤人、打伤或打死狗、盗窃等案件的审理过程中，头人都要向当事人罚款。

（4）生产优先权。分配草场和耕地时，大小头人都首先择优给自家分配，尔后才给小部落和农牧民分配，这在果洛地区分配草山过程中相当明显，各地也有这种现象。黄南浪加部落的浇田制度中保留着头人在生产上的优先权：首先由红保浇一块地，再由浪加六庄的32户“过哇”（管理水渠的负责人）和30户“过麻”（管水及水渠的人）浇15天，次由3户“塞尖巴”（管水者）浇1天，再次由12户“项利”（管田者）浇1天，接着由7户“项藏玛”（田间管理者）浇1天，最后才轮到一般群众浇地。在这些大小头人及管事者浇完规定的天数之前，即使水白白流走也没有群众浇田的权利。另外，在搬迁草场、耕作土地等生产活动中，头人都享受优先权利。

头人的特权也不是绝对的，特权大小因地、因人、因职务而异。相对而言，藏北多数部落的头人特权小一些，甘青各部落头人的特权比较多而且大，接近汉族地区的因受汉地影响其特权更加突出。经过民主选举产生的头人特权比较小，世袭头人特权比较大，由中央或地方政府委任或加封的头人特权更大。小部落头人特权较小，甚至没有特权，而大部落头人拥有比较大的特权。藏族有句彦语说：“儿子娃厉害就是真正的头人”，“儿子

娃”是男儿的意思,所谓“真正的头人”就是有权有势的头人,这就道出了头人的特权与他本人的能力之间的关系。就是说,如果头人精明强干,能力强有威信,而且心狠手辣,他就有特权,反之特权就小,甚至没有特权。没有特权的头人,其地位与一般的部落群众并无多大差别,而且还要为部落费神、费力、尽义务,民间俗话有“与其任镇不住部落的头人,不如当静心安乐的平民”之说。物极必反,过大的特权会招致头人的不幸,“头人严厉则部落散伙,林中放枪则野兽惊跑”,藏族部落史上的不少实例证明上述谚语中所表达的哲理。敦煌历史文献记载,早在松赞干布建政以前,苏毗部落有一个名叫达甲吾的头人,他“在位时明睿忠贞耿介,英勇、热忱之士,每受敌视,均远离左右,且被处以不当之刑罚,既惨且烈……”[①] 达甲吾最终被臣下杀死。近代藏族部落中此类事更是屡见不鲜,比如,川西北答来部落倒数第二任头人,因贪赃枉法,1940 年被百姓活活打死。果洛一个名叫阿库潘的头人,因欺压群众过甚,被群众拖在牦牛尾巴上弄死。

综上所述,我们对藏族部落的头人制度有一个大致的认识。按部落组织系统,其头人可分为族长、小头人、大头人和联盟酋长四级。近代部落头人的任免过程中既有原始的选举遗俗,又有直接任命的,更多的是在家族或家庭内世袭。不少头人掌握着部落的政治、经济、司法甚至宗教大权,享受比较优厚的待遇,拥有种种特权,已成为部落中的统治阶级,而另一部分头人特权小或没有特权,与一般百姓同属一个阶级。

---

① 《敦煌古藏文历史文书》,37 页。

第四节 统治方法

各级头人对藏族部落的管理,一般说来,在牧区部落和小部落,其管理机构比较简单,头人加上几个伦布、根保之类的助手,或者,大头人及其手下的小头人就组成部落管理机构。如果有事就在大部落头人家或对大家比较方便的地方集中,开会商议,会后各回自己的部落具体执行任务,平时吃住在自己家里。一些大部落尤其是部落联盟的管理机构比较复杂,有专门的办公处所即官府或衙门,接近内地的部落其管理机构更为完整。

囊谦千户部落是玉树二十五族中势力最大的一个大部落。据本世纪初调查,该部落人辖百户 4 员,百长 26 员,属民 2000 余户。囊谦千户常驻色鲁马庄,其统治机构也设在该庄,即为囊谦衙门。囊谦衙门内的具体事务由群博、洞巴、阿夏和加恭 4 员百户轮流处理。他们在轮值期间住在色鲁马庄,称为当值百户。当值百户由千户早晚发给一方生羊肉为报酬,至于酥油、炒面等食物均要自己解决。

隆务囊索有囊索府,设在隆务寺内,囊索府中设置一系列官职,办理具体事务。

德格土司衙门内设有涅巴、大头人、秘书、席涅、古朝、征粮总官以及众多的杂职官员,各分管一项具体工作,还有卫士队,负责警卫工作。有的土司衙门颇为壮观,俨然一座宫殿。医生绳景信于 1946 年 11 月由拉卜楞赴青海藏区巡回医疗,写有《果洛及阿瓦行记》一文,其中记述了若尔盖墨桑土官府的壮景:

"其府邸栋宇巍峨,颇为雄伟,坐北向南,成四字形,为一四层高楼,第一层住卫兵及储藏物品,第二层楼为会客室及下人住房与厨房,第三层楼为土官及其家人住房与重要物品储藏室,第

四层楼为佛堂。大楼门外东西两旁各有平房一排，南面一带为马棚，中间为大门墙，高约二丈五尺……”[1] 据说这土官府由500民工做工五年才完成其土工。有的土司往往有几个衙门，比如，绰斯甲土司有三个衙门，分别在周余、巴菜、木池等地；党坝土司有四个衙门，分别在娄日尔、麻让、阿俄和橄榄。

各级头人管理部落、统治人民的方法很多，主要有控制土地、掌握司法权、政教合一、操纵议事会、盟誓、联姻，等等。

一、控制土地

草场和耕地是农牧民进行生产活动、获得生活资料、赖以生存和发展的基础。苏联已故民族学家符拉基米尔佐夫说：“谁有可能按照自己的意见来支配牧地，那末就牧民看来，谁就是游牧地面的主人。”[2] 这就是说，如果有谁控制了土地，他也就将依附于土地之上的百姓即整个部落置于掌握之中了。草场和耕地为部落所有，但大都在各级头人的组织下使用，这就使部落头人有了许多方便，于是他们利用各种机会掌握土地方面的种种权力。

1. 分配权。无论是一次性分配，还是季节性分配，都由头人参与并主持，一经分配，部落一般成员不能私自变动。例如，1955年，四川唐克部落的华尔洛和甲汤两个案子的牧民因草山不足而迁帐，这事被该部落头人华尔千知道后，当即勒令他们迁回原址。

---

① 《西北民族宗教史料文摘》（青海分册），甘肃省图书馆编印本，下册，465页。

② 符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度史》，刘荣焌译本，251页，中国社会科学出版社，1980年版。

2. 调整权。由于自然灾害等原因常使牧民牲畜减少,还有些牧户因经营有方而使牲畜增长较快,加之户口变化,土地需要及时调整,还种调整权掌握在头人手中。还有些农牧民因严重触犯部落法规,头人就代表部落没收其草场或耕地。

3. 租赁权。土地不足的部落可向土地富裕的部落租赁,租赁权就在头人手中。藏北安多部落草场宽裕,外部落成员到安多部落草场上放牧数月半载不会引起纠纷,即使过路的牧民或商人到此地短期放牧也可以,但必须事先征得部落头人的同意。据中国藏学研究中心格勒的调查,黑河的库尔茫部落对外部落借牧草场有这样的规定:(1)事先必须经库尔茫部落头人许可;(2)借牧者须向该部落头人备送一定的酥油等礼品;(3)与头人平素有交情者优先安排牧地。在若尔盖地区,头人同意后也可以借牧,喀机卡部落的冬草场不足,该部落向热当坝部落头人送了一头牛的肉后,允许在他们的草场上放牧。

4. 税收权。通过不同的分配形式,部落成员能得到土地使用权,但他们并不是无偿使用这些土地,而是向头人缴纳一定的租税,头人则通过税收进一步加强对土地及部落成员的控制。

土地是部落的共同财富,个人不能买卖是理所应当的。在许多部落,私人占有的土地也不允许买卖,确因偿债等需要被迫出卖土地时,也要在征得头人同意后只能在本部落中卖出一部分。这一方面是出于维护部落利益,另一方面也不能排除头人担心失去对部落土地的控制进而影响对依附于那块土地上的人的统治。

二、掌握司法权

藏族部落自进入阶级社会后即有习惯规范,经过千百年的发展,加之中央王朝对少数民族地区制定的有关条文,其法律制

度日趋完备,内容涉及行政、生产、民事、刑事、军事等各个方面。部落头人既是法律的主要制定者和解释者,又是法律的具体执行者,部落的法律成为头人统治百姓的主要工具,因此,头人十分重视对司法权的控制。由于种种原因,部落成员间免不了产生一些纠纷,甚至人命案件,在很多情况下,纠纷双方为了自己的利益,都愿意私下解决。但不少头人要求无论大小纠纷都要经过头人审理,将私人解决纠纷视为非法,严厉惩处,比如,青海海南牧区某部落贫苦牧民曾什介卜,有一次将他表兄的头打破,当天由他哥哥尼夫秀出面赔情送礼了事,但后来被千户力加本得知,以私下调解纠纷违犯部落法规为由,没收了尼夫秀仅有的100只羊。《番例》也不允许犯罪私完,"凡犯罪发觉,二犯不得私议,如私议完结者,千户等罚三九,百户等罚二九,管束部落之百长等罚一九,小百长等罚牲畜七件,小头目等及平人罚牧畜五件。"[①] 这就使法律成为头人们的专用工具。

1. 在政治上通过法律限制人身自由。农牧民必须在本部落中头人指定的范围内进行生产活动,否则就要受到惩罚。农牧民无论出于什么原因,一般情况下未经头人允许不能离开部落,更不能到大部落范围以外的地方去谋生,即使以乞讨为生者,也只能在本部落内行乞。如果有人逃亡,跑到比较弱小的部落,即使被收留,也要被追回,并处以断足直至死刑。清雍正十一年(1733年)纂成的《青海番例》是专门适用于蒙藏民族聚居区的地方法规,共68条,其中涉及有关部落逃人方面的就有10条之多,明文规定要缉拿逃人。在头人住地附近打架,盗窃头人财物,与头人女眷恋爱等等,均被视为反抗头人,往往被降为奴婢,甚至处以极刑。若不能及时缴纳税款、偿还债务,就要罚长

① 转引自《玉树调查记》,196页。

期苦役。农牧民在平素稍有不慎,就被视为违反部落法规,受到惩罚。个别部落头人利用法律草菅人命,往往对有可能给自己造成威胁的人进行迫害,因此,藏族谚语有“烈马常戴上腿绊,强人多置于囹圄”之说。

2. 在经济上依靠法律进行超额剥削。头人对所谓违反法规的人要罚款,进行超经济剥削。农牧民说错话要罚“卡秋”,有“错一句话,给一匹马”之说。农牧民见了头人发笑,就以讥笑头人为罪名罚一笔款。不听头人的话要罚款,叫“恰巴”,被认为无意不听的,若有人从中说情,就罚一瓶酒并给一条哈达赔情了事;被认为有意不听话,打骂头人爪牙以致抗拒头人的,往往视为罪大恶极,给予严重处罚,没收部分或全部财产。调解纠纷、审理案子更是头人们剥削的大好机会,比如在若尔盖牧区,头人调解口角时,纠纷双方都要交“开口银子”;纠纷调解完毕,还要交“闭口银子”,无奇不有。一场纠纷的解决,真是“富了头人,穷了百姓”。

三、政教合一

藏族在民主改革前全民信教。起初信仰土著宗教——本教,公元7世纪前后,佛教从印度传入西藏,经过与本教反复较量,终于在广大藏区扎根,成为藏族人民信奉的主要宗教。佛教在藏区政治中的作用日趋重要,最终形成政教合一的制度。

恩格斯在《普鲁士国王弗里德里希——威廉四世》一文中对政教合一问题作了精辟的论述,他说,“在新教国家里国王就是总主教,他把教会和国家的最高权力集于一身;这种国家形式的

最终目的就是黑格尔所说的政教合一”。[①] 简言之,政教合一就是世俗的政权、宗教的神权均由一人掌握,对人民实行双重统治。这种完全意义上的政教合一在藏族部落地区也存在,最典型的要数四川甘孜藏族自治州的德格土司。德格家族建立世袭大土司制,即以长子出家当喇麻,既是寺主,又是土司,一人掌握政教两种权力。但是在藏族部落地区更普遍的是区域性的政教合一,虽然政权和神权不完全掌握在一人手中,但它们可以通过种种途径达到有效的结合,发挥政教合一的作用。

1. 僧人控制部落。根据佛教戒律规定,僧人不参加生产劳动,其衣食住行等日常费用主要靠布施解决。世俗统治者有时甚至把整个部落布施给寺院。比如,19 世纪初,二世嘉木样久美旺吾到青海境内的河南蒙族讲经说法,河南蒙古亲王派一名头人统领百户牧民作为送给拉卜楞寺院的部落。嘉木样活佛把他们安置在科才沟,并在此举行插箭仪式,把部落命名为科才。拉卜楞寺院有数十个这样的部落。在藏北,诸如巴尔达的达德和惹机部落,桑雄的阿巴、托如、马央、森巴、扎江、甘丹如哇等部落,郎如的囊琼和郭茫部落等都是属于寺院的部落。这类部落被称为“拉德”,是神庄之意,其任务是放牧寺院的牲畜,耕种寺院的土地,给寺院上税纳粮。塔哇也是专门为寺院服务的部落。寺院设有专人或专门机构管理这些部落。这些部落的头人由寺院委任,其头人要听命于寺院僧人。寺院的有关僧人一方面是部落的最高行政领导,用世俗的法律统治部落;一方面又是宗教人员,对人民用教义进行精神统治。

不少部落和部落联盟的头人设僧俗两人,这些僧官“拿起铃铛是活佛,放于铃铛是头人”。有些部落并非属于寺院,僧人也

---

① 《马克思恩格斯全集》,第 1 卷,537 页,1956 年第 1 版。

并非头人,但寺僧在头人的任免、纠纷的调处、案子的审理等事务中起较大作用。拉布是青海玉树称多地区最大的百户部落,其百户职务的担任者由部落全体成员选举产生的头人,还要经过高僧打卦看他能否胜任,能不能为部落办好事,如可以即确定为头人,并报黑河宗政府批准;如果不行,还得重新选举。实际上,这些部落的很大一部分权力已经在僧人手中了。

2. 头人控制寺院。寺院所在地原来是属于部落的,可以说是头人的领地;寺僧来源于部落,僧人曾经是头人的属民;有些寺院纯粹是部落头人筹措经费、组织人力修建起来的。所以头人和寺院之间形成一种特殊关系,而头人凭借这些特殊关系和便利条件染指寺院。有的部落头人直接兼任寺院重要职务,比如,青海海南藏族自治州原千卜录部落寺院的寺主世世代代都由千户兼任,千卜录部落千户切群加的叔父也是千户,他就曾在元者寺、千卜录寺和德扎寺中当活佛。民国初年,嘉绒藏区别思满屯的木坡寺参与"八角僧变",事件平息后,守备"以该寺为守备家庙"为名占有该寺,将寺院每年念经收人的三分之二据为己有,守备有权处理甚至处死犯错误的僧人。

醉翁之意不在酒,头人染指寺院,控制教权,绝不仅仅是为了统治几个僧尼或榨取寺院的几个小钱,而是为了把自己打扮成与宗教有特殊关系的人,给自己的政权加上神圣的光圈,借助于"神佛"的威灵从精神上统治部落其他成员,以达到世俗权力所不能达到的目的。

3. 头人寻找宗教代理人。有些部落头人不是亲自控制寺院、掌握教权,而是在寺院安置亲信,培植代理人,必要时让他出面为自己的统治服务,最常用的办法就是利用藏传佛教的活佛转世制度千方百计使活佛出生在自己家中。比如,四川的唐克头人本人掌握部落大权,立自己的胞弟为寺院活佛;青海省泽库

县境内最大的部落——和日部落千户哇加的三个儿子都是活佛,等等。这种现象在藏族部落地区比比皆是,藏族谚语"活佛多生在富人家,鲜花多长在水渠边"、"差民家里负担没完,头人家里活佛不断",生动地说明了这一问题。玉树的扎武百户,在很早以前利用一种传说设立了一个扎武莫根活佛。这个活佛不论转世到谁家,一坐床就成了扎武百户家在寺院的出家人,其全部生活费用由扎武百户家供应,其所有宗教收入也是扎武百户家的财产。

更多的是让头人子弟在部落内的寺院出家,以控制寺院,比如,康赛寺是玉树上、下年措和白日麦玛等三个部落的寺院,寺院的大事首先由三部落百户家在寺院的僧人以"喇本会议"的名义做出决定,然后交由各有关方面去执行。又如,甘青三大佛寺之一——卓尼禅定寺中管辖全寺僧众职权最高的僧官是由拉卜楞警备司令杨复兴之胞弟担任的。在其他部落中,最起码头人也要在寺院培植若干亲信。

在这种情况下,政权和教权并非集中于一人身上,但仍然在一家之中或由关系比较亲密的双方掌握。这样,部落头人利用他在寺院的代理人为自己服务,让他们去办一些自己不便于出面的事;掌握教权的人也可以将自己的意图通过部落头人强加在部落群众身上,他们可以相互勾结,相互利用。所以,我们应该把这种类型看作广义上的政结合一。以上所说的扎武百户家的活佛,当他按扎武百户的意志行事时,其政教地位都可以得到保障,一旦与头人不一致,则要被贬为平民,离开寺院,扎武家的一针一线也没有他的份。

四川卓克基土司从西藏克尔母寺请来一位堪布,安排在马尔康寺院。有一次因土司包庇坏人,群众结队追杀土司,土司跑到马尔康寺大叫"堪布救我",堪布闻声出来站在大殿门前,追赶

的群众即叩头离去。另外,有一个科巴出身的大喇嘛,名叫古底古息,土司令其子拜他为师,并欲提拔他家里的人当头人,古底古息却不答应,他说:"我们祖祖辈辈是科巴,这样做没有规矩。"百姓要向土司缴纳正粮和副粮两种贡税,副粮多于正粮,百姓都负担不起,要求减免而不准,但土司主动提出要免去古家副粮,古底古息却说:"副粮是我们的祖先为表达感激之情而交给土司的,我们是祖辈的后代,老一辈子怎么做我们就怎么做,副粮还是要送的",因此,土司仍收古家的副粮,然后再回赐数倍于副粮的东西。①

政教合一,对宗教上层和世俗统治者都有利可图,因而他们都容易结合或者配合。而政教合一所以能顺利地在部落内推行并能收到始料未及的效果,有其深刻的社会原因:一是部落与寺院的社会联系,一是部落成员与宗教的思想联系。一般寺僧都有足以维持本人生活的固定收入,寺僧一般不承担部落中的差税、兵役等各种义务,寺院是部落成员的一个避难所;同胞兄弟中有人出家,可以避免家庭纠纷,保证家业不致分散;寺院还是学习文化的场所,当僧人可以提高本人乃至全家的社会地位。所以,在藏族社会中,凡有弟兄的一般要有人入寺为僧,一般情况下,兄弟二人,一人要出家;兄弟三人,二人要出家;兄弟五人,至少有三人出家。这样一来,几乎每个家庭中都有人在寺院,这就使每个家庭都与寺院有直接联系。藏民族的绝大多数信仰佛教,也有信奉本教的。他们深信自己的宗教至高无上,视其教义为真理,宗教思想是他们主要的意识形态。藏族部落社会与宗教之间千丝万缕的联系,正是政教合一的基础。

---

① 《嘉绒藏族调查材料》,44页,西南民族学院民族研究所编,1984年版。

四、操纵议事会

在藏族部落社会中，氏族、大小部落以及部落联盟均有其议事会。议事会成员由部落群众民主选举产生，因此议事会是真正代表人民利益的组织。议事会是部落组织的最高权力机关，有关政治、经济、司法、军事、宗教等方面的重大事务均由议事会讨论决定。关于原始部落议事会的会议情况，社会发展史教科书一般采用恩格斯对易洛魁氏族议事会的描述："议事会公开开会，四周围着部落的其余成员，这些成员有权加入讨论和发展自己的意见；决议则由议事会作出。按照通例，每个出席的人都可以随意发表意见，妇女也可以通过她们所选定的发言人陈述自己意见"。[①] 藏族部落以前的议事会会议可能也具有这些性质。

近代藏族部落的议事会仍具有诸多原始色彩，议事会定期或不定期地开会，讨论一些重大事情，所不同的是各级议事会多由头人操纵，使这一公共权力机构大都成为部落头人实行个人统治的工具。

1. 头人成为议事会的化身。藏族对部落头人的称谓因地而异，千差万别，但有些称谓与议事会有关。有的地区（如青海省尖扎县）将小部落头人称作"干松"，而"干松"是三位老者的意思，说明当初小部落有议事会，而且通常由三位老者组成，该议事会就称作"干松"，其成员由群众民主选举产生。到后来，这一级部落的议事会已不复存在，仅有一个头人负责处理部落事务，他不仅拥有了议事会的名称，而且完全替代了其职权，是彻头彻尾的议事会之化身。另外，诸如措米、如米等头人名称也反映出

① 《马克思恩格斯全集》，第4卷，88页。

头人与议事会的一些关系。

2. 联盟酋长主持召集议事会。根据摩尔根的考察和恩格斯的论述,部落联盟没有一长制的酋长,因此联盟议事只能由其成员议事会提议召集,而联盟议事会本身不得自行召集。但是到了近代,藏族部落联盟不仅有了一长制的酋长,而且其酋长有权召集议事会,不仅如此,诸如德格土司联盟酋长在讨论全联盟范围内重大事情的议事会议中起决定作用。

3. 头人在议事会中起决定作用。在近代藏族部落中,何时召集议事会议、讨论什么问题、大概作出什么样的决议等等,都由头人决定,在会议上大都由头人说了算,其他成员只是围绕头人意图出谋划策而已。头人对议事会的重大影响,突出表现在议事会作出有利于头人的决议,比如草场分配等。人民大会是议事会的发展形式,按理部落全体成员或者至少每个家庭有一名代表参加会议,但是德格土司有权不让部分低于平民阶层的人参加大会。

五、盟誓

藏民族特别重视盟誓,一般情况下,只要结盟或发誓,就不会轻易破盟背誓。因此,部落统治阶级抓住藏族人民的这一特点,将盟誓作为一种重要的统治手段。湘人陈渠珍于本世纪初进藏途中,目睹了当地官人邓氏利用盟誓为他们征集乌拉的情况。他在回忆录中写道:"但见番官手持番佛,向众喃喃语甚久,即以番佛一一置众头上。每至一人,则一问一答。一书记秉笔记之。余问故,邓君曰:顷即为乌拉事,因各番目以大军通过,供应太多,牛又疲甚,咸诿不肯缴。乃商之番官,集各头目而诘之,仍狡辩。番人极信佛,遂令其顶佛盟誓,则不敢匿报矣。今幸誓

毕，总其数，犹较原派多二百余匹。亦神道设教意耳。”[1] 陈氏叹服邓氏操术之神，其实邓氏运用了藏族本来经常运用的盟誓之术。深受乌拉差役之苦的藏族群众，在佛前起誓后又忍痛支应比原派数多出数百匹的驮畜乌拉，可见盟誓对他们的约束力之强！藏族部落中以盟誓作为维系特定关系的手段，早在吐蕃王朝建立以前就已经有了。据敦煌历史文献记载，甲部落成员归顺乙部落，并作为合作颠覆本部落的内应，首先要与乙部落首领盟誓，比如苏毗某部落属民娘氏、韦氏因不满本部落头人墀邦松的弊政，决定投靠悉补野部落，于是娘、韦二氏以及韦氏之舅农氏共同盟誓后，“娘氏、韦氏、农氏三姓以蔡邦纳森为使者向悉补野达布输城，赞普曰：‘吾虽有一妹，嫁在森波杰之侧，但，吾愿从诸君之言’，遂收接娘氏、韦氏、农氏三姓之誓”。[2] 其盟词大都表达彻底背弃旧主，诚心归附新主并终身效犬马之劳等意思。吐蕃王朝建立之后，唐蕃之间的关系一度也以盟誓维系，之后中央王朝的政令有时也以盟誓形式推行于藏族部落之中。头人们还将盟誓制度推而广之，运用于部落的司法活动中，关于这一点在法律制度中将会谈到，此处不赘述。

六、联姻

部落头人为了扩大影响，发展势力，巩固自己长期有效的统治，往往以婚姻为手段与他部落结成特殊关系，使联姻成为统治方法之一。藏族部落中出于政治目的的婚姻至晚也可以追溯到吐蕃王朝建立以前，悉补野部落与象雄、吐谷浑等的婚姻关系都具有一定的政治色彩。近代部落头人间的联姻更为普遍，比如

① 陈渠珍《康藏青高原历险记》，34 页，重庆出版社，1982 年版。

② 《敦煌古藏文历史文书》，39 页。

青海的果洛、玉树，甘肃的卓尼、夏河，藏北等地都能找到难以计数的实例，尤以川康农业部落中最为突出。阿坝的墨桑部落一百多年前的一个头人为自己的发展寻找靠山，迎娶当时实力雄厚的卓克基土司之女为妻；其子杨俊扎西在1930的前后娶绒贡老头人杨石之女为妻，使墨桑又与绒贡结成姻亲关系。该部落最后一任头人也是通过联姻扩张自己的势力的，当时贾诺部落头人无嗣，他把绒贡老头人之子派去当头人，又把自己手下的大老民特尔多之女嫁给贾诺头人，从而控制了贾诺部落。

嘉绒别斯满屯守备的联姻关系更为广泛。别斯满屯守备与甘堡屯守备是亲戚，原守备四弟娶沃日土司之妹，而以己女反嫁沃日土司之子，其四弟媳死后又让四弟给八角屯千总上门，其弟媳与八角屯守备太太为三辈叔伯姊妹。八角屯守备死后，又以其弟三子给守备之女上门，成为八角屯最后一任守备；其五弟娶丹巴大头人女；以其叔之女儿嫁汗牛屯守备；将其大妹妹嫁给宅隆屯守备，又娶宅隆屯一外委之女为弟媳；其三妹妹嫁给靖化河东屯守备之弟为妻，三妹妹之女又嫁给靖化河西屯守备之子。头人间婚姻关系盘根错结，真是叹为观止！

第四章　藏族部落的法律制度

国家的法律是国家机器的主要组成部分之一，它竭力维护国家的存在和发展。同样，藏族部落的存在和发展与它的法律制度分不开。近代藏族部落地区所实行的基本上依然是民间的习惯法。我们在这里所说的藏族部落，毕竟不是其本来意义上的原始部落，它是由原始部落走向统一，经过吐蕃王朝数百年的统治之下的封建部落。因而其习惯法也与人类历史的原始社会中后期形成的习惯法不尽相同。

大约在公元前200年左右，藏族社会基本完成了由母系制向父系制的过渡，此时青藏高原上已有部落联盟，有文字记载的第一位部落联盟酋长是涅赤赞普。藏文史书记载，涅赤赞普后父子相传二十七代，有了名叫拉托托日年赞的赞普，这时佛教始从印度传入藏地，从此，吐蕃开始以佛教司政，而在此之前则以“本”、“仲”、“德乌”治理政事。这说明在拉托托日年赞之前，在处理部落事务的过程中“本”、“仲”、“德乌”作为普遍遵守的规范。“本”是本教，是藏族地区固有的一种宗教；“仲”为故事之意，可理解为神话；“德乌”使“藏族有所开化”，[1] 可见它们的主要职能是对属民进行教育，本教还用来处理一些诸如祭祀、祛邪

① 《智者喜宴》（藏文），上册，165页。

禳灾等事宜,因为它具有"下以镇伏魔鬼,上以侍奉天神,中以谋利家室"[①] 之功能。在社会生产力极不发达、刚刚步入阶级社会门槛的藏族社会,本教、神话和谜语足以维持社会机器的运转。

随着社会的发展、生产力的提高,部落间的联系越来越广泛。由于崛起于雅隆河谷的雅隆悉补野部的努力,至朗日论赞时期青藏高原已趋统一,遂出现了一些社会问题,也形成了处理这些问题的习惯规范,如在人与人、部落与部落之间常用"盟誓"来维系一定的关系,对于危害社会成员的生命财产安全、破坏社会安定和生产秩序的则视不同情况分别给予处死、监禁、放逐、没收财产等处罚,在生产方面已有计算田地、牲畜并按规定征收赋税等规范。这些习惯规范为松赞干布建立吐蕃王朝后制定成文法律,为后来藏族部落所沿用的法律制度的形成都产生了深刻的影响。

公元7世纪中叶,吐蕃第三十三代赞普松赞干布继承前人事业,最后统一了青藏高原上的诸部落,建立了强大的吐蕃王朝。此时,松赞干布认识到,在他父亲朗日松赞时代"由于没有统一的法规,致使小邦纷纷叛逆,如果再不制定法律,就会恶行泛滥、民众困苦",[②] 于是,他下决心制定法律,经过努力,终于颁布了六大法律,即《王廷十万法》、《十万顶具鹿之法》、《论常道德准则》、《强弱诉决之法》、《权势决断之法》、《国库修内之法》。藏文传统史籍没有记载制定这些法律的具体形式,这不能怪罪于史家,这正好说明这样一个情况:这些法律不是同一时间完成的,也不一定都是在松赞时代制定的。在松赞干布之前,各

① 《土观宗派源流》(藏文),381页,甘肃民族出版社,1984年版。
② 《智者喜宴》(藏文),上册,185页。

部落都有自己的习惯法，后来统一的法令都是在其基础上形成，并且在以后的年代逐步加以完善的。《敦煌古藏文历史文书》中说，松赞干布于狗年去世（公元650年），接着又说："及至兔年，赞普（芒松芒赞）驻于美尔盖，大论东赞于高尔地，写定法律条文。是为一年。"这里的藏历兔年是高宗永徽六年，即公元655年，说明松赞干布死后，吐蕃的立法工作仍在继续，这比较符合法律日趋完善的客观规律。吐蕃王朝的这些法律涉及行政、刑事、民事、军事等方面，是藏族历史上第一部比较完整的法典，它对吐蕃王朝的繁荣发展以及以后的藏族社会的稳定发挥了重大作用。

公元842年，吐蕃赞普达磨遇弑，吐蕃奴隶制政权崩溃，藏区本土及属部即处于分裂割据状态，一直到13世纪50年代才重新统一。在这近400年间，藏族地区司法状况正如藏族著名法学家白色瓦所说"一条沟有一部不同的法律"，[1] 整个藏区无统一法规，而是各封建势力各司其政，按各自的法律规范解决民事纠纷、刑事案件。尽管我们对于各地区具体法规不甚了解，但可以肯定，它们与以前的法律规范以及吐蕃王朝的法律制度一定有较多的联系。

13世纪50年代，包括西藏在内的广大藏区纳入元朝版图，统一于中央王朝之下，整个藏区交由萨迦教派管理，下设十三万户，分别管理各地区事务。在遵守元朝廷政令，交纳贡赋，接受朝廷人事安排的前提下，各地具体诉讼事宜均由各万户府根据习惯法处理。到元朝末年，萨迦教派在西藏的统治地位由属于噶举教派的帕木竹巴取而代之，其万户长大司徒绛曲坚赞掌权后，制定十五条法律，在藏族地区颁行。这就是我们通常所说的

---

[1] 《西藏历代法规选编》（藏文），94页，西藏人民出版社，1989年版。

古代法律十五条,其内容为:英雄猛虎律,懦夫狐狸律,地方官吏律,听诉是非律,逮解法庭律,重罪肉刑律,警告罚锾律,使者薪给律,杀人命价律,伤人抵偿律,狡诳洗心律,盗窃追赔律,亲属离异律,奸淫罚锾律,半夜前后律。

至明代中期以后,由噶玛丹迥旺波执掌西藏地方政权,影响藏区政教。为了进一步稳定社会秩序,巩固噶玛巴政权,他命令当时被派到北部的一位地方官——白色哇着手起草统一的法律。白色哇在原有的帕木竹巴和蔡巴制定的古代法律十五条的基础上增加了异族边区律,并对其他条文重新解释,形成藏族法律十六条。清朝初年五世达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措管理藏事,于公元 1613 年,在藏族法律十六条的基础上,删去了其中的第一条英雄猛虎律,第二条懦夫狐狸律,第十六条异族边区律,制定成新的法律十三条,并且在内容上作了与前不同的解释。公元 1679 年,从藏族法律十三条中又删去"地方官吏律"一条,成为十二条。之后一直沿用十二条法律。

与此同时,中央王朝也针对藏族地区的实际情况,制定了一些法律,被称为"麦律","蕃例六十八条"就属于这一类。

部落作为存在于藏族社会之中的社会组织,必然要受到各方面的影响,因此藏族部落的习惯法中,既有藏民族原始习俗的成份,又有吐蕃王朝和西藏地方政权律令的内容,还包括历代中央王朝对少数民族地区政策的因素,可见,藏族部落的法律是在兼容并蓄的过程中形成的。

藏族部落的法律制度是一个十分庞杂的体系,它内容繁多,五花八门,而且因地区而异,各地又有所不同,现归纳为生产、民事、刑事三个规范分别论述,其军事方面的规范留至军事制度一章一并研究。

第一节　生产规范

个体的原始人由于难于抗御各种自然灾害，不得不集体行动，因而其生产和其他活动需要协调。后来，随着社会生产力的提高，产生了剩余产品。到了近代，牧民的牧畜和农民的农具早已成为他们各自的私有财产，其生产也是以一家一户为单位的个体生产，但是，他们赖以进行生产活动的主要生产资料——土地基本上为部落公有，起码也是在部落公有的名义下使用，大家的牧地和耕地接壤，难免发生各种联系；更重要的是，他们同在一个部落内生活，有着许多共同利益。因此，他们最主要的社会活动——生产活动仍然需要进行协调，由于历史的影响和现实的需要，使部落内依然存在一套生产规范，它使部落的生产活动得以有条不紊地进行。

一、管理组织

为了组织好生产这一部落内的大事，各部落在头人之下设有负责管理生产的专职人员或专门机构。

青海的大部分部落设有“求得合”组织。“求得合”直译过来是错主之意，实际是处理和纠正错误之人，为执法人员。求得合一般由若干名具有一定工作能力的人组成，例如，在今同德县的贡工麻千户部落的求得合有 80 人，同仁县浪加部落的求得合由 40 多人组成，他们中有的是由千百户或活佛僧官指定的，有的是群众选举产生的。兴海县的阿曲乎部落在每个日科尔内各置一名求得合。求得合的任务是组织生产，看管庄稼、草山，处理违反生产规范的人和事。求得合组织由“求红”负责，“求红”是法官之意，一般由部落内比较强悍的人担任，或者由部落头人兼

任。求红的任务是经常带领求得合成员采取一些比较重大的行动。

有些部落没有管理生产的专门组织,但设专职人员负责生产。比如,四川有些部落由群众选举产生"阿打"或"成巴"一人(二者都是执法者或法官之意),主要监督生产规范的实行。青海有些农业部落设有"郭哇"一职,"郭哇"为管水渠者之意,他主要负责勘察地形、修缮水渠、浇田等事务。有些部落的头人助手(根保或老民)专管生产,比如,若尔盖阿西茸的牙笼部落以上地区,庄稼由根保管理。日科尔内的生产活动多由族长安排,比如,藏北安多多玛部落内由如本直接指挥迁徙草场等活动。

生产管理人员都有微小的报酬和一定的生产优先权。例如,青海同仁县浪加部落的郭哇具有先浇半天地的权力。求得合可以将水渠边枯死的树拿回家去当柴烧,秋收后每户给求得合交 6 碗青稞,名曰"折先",意为看守庄稼的报酬。若尔盖铁布地区收割庄稼时,每家给阿打 5 把(小捆)青稞。另外,几乎所有的生产管理人员都可以从违反生产规范的罚款所得中自用一部分或全部。

二、管理方法

部落管理生产的方法很多,且因地而异,现归纳为维护集体和个人利益、统一行动、征收赋税和罚服等四个方面,分述如下:

1. 维护集体和个人利益。草场、耕地和其他资源是部落的主要生产资料,维护部落利益,首先要保护这些生产资料的安全。草原的大敌莫过于火灾,医生绳景信于 1946 年在青海蒙藏地区巡回医疗,途经河南蒙旗,亲自目睹了草原遭火灾后的惨迹:"前行过洮河正源,见一草滩之西面,白骨垒垒,询知系从前冬季,野火燎原,人畜躲逃不及,该处烧毙羊千余只,马一匹,人

一个,以无人收殓,故迄今白骨仍暴露原野。"[1] 藏族谚语也警告大家:"若不扑灭小火它可以烧大山,若不堵截小流它可以淹平川"。所以,部落中一般都有防火的规定,比如,果洛有的部落为了防火不允许牧民在部落内抽烟。《番例》也有防火规定,其"纵火熏洞"条中说:"纵火熏洞,有人见者,其人即罚一九牲畜。若延烧致死牲畜,照数赔偿;致死人命,罚三九牲畜。若系无心失火,以致延烧,所见之人,罚失火之人牲畜五件;烧死牲畜,照数赔偿;烧死人命,罚一九牲畜。"[2] 川康牧区常有封山禁令,任何人不仅不能在神山、地祇山狩猎,甚至连贝母、虫草等药材也不准挖。各地在夏秋两季经常进行不定期的搜山,其主要任务是侦察有无偷猎者、破坏封山令者、盗贼、冤家及其侦探等。搜山的时间、行期不固定。

个人利益也不能侵犯。土地虽归部落公有,但使用权却在个人手中,部落不允许其成员互相侵犯各自的使用权。若尔盖阿西茸部落在春播结束,禾苗出土后,成巴通知全部落各户,要把牲畜赶上山去放牧,不许牲畜践踏庄稼。铁布部落春播结束后,就扎篱墙拦路,不准牲畜进入庄稼地,每天由恶拉轮流巡查。果洛的《红本法》中的农田青苗法规定,"从下种到收割完成之间,严禁在农田附近割草、打柴、放牧,违者以破坏青苗法论处。"[3]

牧业部落的生产中经常遇到的问题是越界放牧,牲畜超出本部落的牧场,就要受到惩罚。在果洛地区,如果羊越界,可将越界羊宰而食之,把皮子退还给其主人;如果牛越界,割去牛尾

---

① 《西北民族宗教史料文摘》(青海分册,下册),459页。

② 转引自《玉树调查记》,195页。

③ 转引自《青海社会科学》,107页,1986年第1期。

巴，以示警告，并赶出界外。其他部落与此大同小异。屡教不改就要引起草山纠纷，甚至造成械斗，发生流血事件。《番例》规定："凡分定地方，有他处千户等移进住牧者，罚犏牛七条，百户等罚犏牛五条，管束部落之百长等罚犏牛三条；系平人户，各罚牛一条。""在他人牧地游牧更要从重处罚，另外游牧者，千户等罚犏牛五十条，百户等罚犏牛四十条，管束部落之百长等罚犏牛三十条。小百长等罚犏牛十条，如系平人，有人知觉，即将其人并家产、牲畜，全给所见之人"。[1]

2.统一行动。由于藏族部落经常需要采取统一的军事行动，为了便于管理，无论在牧区还是在农区，其生产活动一般也要统一行动。牧民"逐水草而居"，按季轮牧。在甘青川地区，每次迁移由各级头人商定路线和时间，不少部落由高僧打卦决定迁帐时间。正式迁移之前，请喇嘛念经，以求神佛保佑人畜平安。先由头人搬迁，尔后大家统一搬迁，不能提前或落后，也不能单独行动。比如，若尔盖的多玛部落 1959 年在搬迁帐房之前请达寺全体僧人念了 7 天大经，耗费 7200 斤酥油，尔后统一搬家，同时完成。有些地方只要求牧户在规定时间内到达某地，这也是统一行动。比如，藏北安多多玛部落规定，各牧户在每年藏历四五月间要越过唐古拉山放牧，必须在 5 月 1 日前越过扎加藏布河，然后在红海一带集中。

农业生产的统一性还要强一些。果洛的《红本法》规定："藏历狗日备肥，猪日选定黄道吉日下犁耕种，平整土地，除草两次，鼠日分蘖，牛日见穗，虎日吃青，兔日麦黄，选择吉日同时开镰收割。下犁、收割均按择定时日进行。自行提前推后者处罚"。[2]

---

[1] 转引自《玉树调查记》，191 页。

[2] 转引自《青海社会科学》，107 页，1986 第 1 期。

青海浪加部落的夏收由求得合规定时间、人数和牲畜数，如果规定收割期限已到，即使庄稼熟得掉粒也只有停割，多去一人或多去一头牲畜都是不允许的。若尔盖铁布部落的春播和收割日期由阿打与群众商量决定，一般下种和收割均为两天，如果不能在规定的时间内完成，就要先向阿打打招呼。阿西茸的甲共尼巴部落规定，部落内的森林只能在当年的12月至次年2月间砍伐。藏族传记文学《米拉日巴传》也记载着西藏贡塘地方在11世纪中叶庄稼收获时有统一开镰的规定的事。

3.征收赋税。征收赋税也是生产管理的重要手段之一，通过它了解生产的发展状况，调整生产结构。藏文史书记载，早在上丁二王之时，藏区"钻木制造犁轭，挖地修渠引水，轭联双牛开垦土地"，"耕种之粮食出现于此时"。[①] 说明农业已在此时出现。恩格斯在谈到闪米特人和雅利安人的农业起源时说："十分可能，谷物的种植在这里首先是由牲畜饲料的需要所引起的，只是到了后来，才成为人类食物的重要来源。"[②] 在藏区也是这样，牧业早在农业之前就已经产生并大有发展。到了"中累六王"之首阿有累之时，藏族已有计算地亩和牲畜的制度，即"农户算多卡，牧户算吐鲁"。[③] "多卡"(དོར་ཁ)指一对牛的耕地量，一"多卡"即为一对耕牛一天能犁的地的面积；"吐鲁"(ཐུལ)本为藏语动词，是已驯服之意，可以代指牧户驯养的家畜，这里也可能含有把各类牲畜按一定比例折算为同一种牲畜的内容。在古藏文中，表示计算概念的"རྩིས"(音"孜")还明确表示"清查"、"征收"的意思。因此，"农户算多卡，牧户算吐鲁"，除指清点农牧民

① 《智者喜宴》(藏文)，上册，164页。

② 《马克思恩格斯选集》，第4卷，21页。

③ 《智者喜宴》(藏文)，上册，165页。

的耕地和牲畜以外，还包括根据地亩和牲畜数征收赋税的内容，这就是说，早在阿有累赞普之时，藏区的税收制度已经出现。吐蕃王朝建立时，牧民征牛腿税、草税，农民征地亩赋税并设负责贡赋差税的征收工作的官员“岸本”。近代藏族部落成员当然要纳税，其赋税包括两方面的内容：一部分是交给政府的，如，藏北地区的部落向西藏地方政府缴税，甘青川的藏族部落成员分别给地方政府缴税，有的地方把这种税叫“加恰”，为汉人之税的意思；一部分则要交给大部落头人和一些小部落头人，藏北各部落依属于不同领主，分别向寺院和贵族纳税。这两部分税都由部落头人委派人员实施征收，收齐后属于政府的上交，其余的留给自己。赋税主要以地亩、牲畜为对象而征收，在牧区以牲畜多少确定税额。藏北地区每隔若干年清点牧民的牲畜，大小牲畜全都折算成马或牛，再折算为“达果”、“章巴”、“马康”等不同的计税单位，确定牧户的税额；甘青川大部分地区则将牧户依牲畜多少划分为若干等级，按级征税；有些部落干脆按比例抽税，如什抽一、二十抽一，等等。农业区有的部落以农户的耕地多寡确定税额多少，其税额标准各地不尽相同。在农牧部落中也有以户为计算单位征收赋税的习惯，无论牲畜、地亩多少，都要缴纳同额的税，比如，阿坝地区的每户农民每年一律向头人华尔功成烈缴纳农业税 10 斤青稞，一只或半只羊，以及附加税三牛角青稞（约 3 市斤）。解放前，青海藏区有一种名叫烟囱税的赋税，所谓烟囱税就是说，只要有一个起火冒烟的烟囱，就得给马步芳政权缴纳人头税，而不管有无土地和牲畜。藏族部落的农牧民主要以马匹、牛羊、酥油、皮张、粮食等实物缴纳赋税，也有一部分以货币形式上交，比如藏北地区的藏银、甘青川地区的白洋，等等。在农牧民的生活中，与缴纳赋税同等重要的负担就是支应各种差役，比如，为官府送信、修路，为过往的政府官员服务，给部落

头人无偿劳动等，不一而足。马步芳统治青海时，其官吏至藏区，部落要为他们提供炊事人员，名曰“塔约”，甚至还要分派供他们玩弄的女人，名曰“压约”，这些差役中的大多数可以用一定数量的实物或货币顶替，因此差役也可以看作一种特殊赋税。

4.罚服。部落对违反生产规范的人常常施以罚服。比如，果洛有的部落对于在部落内抽烟者，处以适当罚款。宰食越界之羊，本身就是对羊的主人的一种处罚。牧民的牲畜若是越界到头人使用的牧场上，通常没收越界牲畜，畜主还要遭受打骂，严重的要没收财产的三分之一、二分之一，甚至视为反抗头人，没收全部财产，没身为奴婢。青海的浪加部落规定，播种之后，牲畜进入田地，无论吃庄稼与否，都要畜主罚给三块白洋。如果越界生产引起纠纷，导致生命财产损失，最终要由越界的一方以赔偿损失和命价解决，也是罚服。

玉树的部落法规有“发现随便狩猎者，没收猎物、枪支，然后鞭笞或罚款，以儆效尤”[1] 之说。本世纪 30 年代初，囊谦加查百户部落的牧民扎西昂加因猎石羊，第一次鞭笞二百，罚四个月的劳役；五个月后他又打了一只石羊，被百户报知千户，没收其仅有的 6 头牛，并剜去膝盖。根据西藏地方政府禁猎令，桑雄部落在 1955 年规定，违令狩猎者要没收其兽皮，并按兽皮每张 30 两藏银罚款，不服者送宗本处理，其家人要被罚劳役 7 天。据说阿巴部落的铁匠达木尔，1955 年打了 150 只旱獭，头人没收其全部旱獭皮，并扬言要罚款、毒打，达木尔闻讯逃出部落。藏北安多多玛部落对于不按时越过唐古拉山和扎加藏布河的牧户要罚 2 头牛；若尔盖的多玛部落对于提前或落后搬迁帐房者罚 2 斤酥油。在今青海省兴海县的阿曲乎部落对于不按规定搬迁帐

---

① 转引自《玉树藏族自治州概况》，58 页。

房的要罚“如求”(帐房款),一个如求为一头牛。

农牧民要按期如数缴纳赋税,抗税者在税额以外还处以必要的罚款,交不起赋税的要没收其部分或全部财产,有的罚长期苦役。

藏族部落在生产规范中反映出一种值得称道的原则——互相帮助。在原始社会,同氏族或同部落的人具有互相帮助、保护的义务,当受到外族人的伤害的时候,同氏族或同部落的人要帮助报仇。近代藏族部落成员间互相帮助这一原则既是藏族部落在原始公社时期共同生产、共同消费习惯的遗风,也是藏族人民助人为乐的美德在法律规范上的体现。提倡互相帮助的精神最早反映在吐蕃王朝的律令中。当时,畜牧业生产已经发展到较高的水平,但牦牛尚在由野牲向家畜的转变过程中,其野性尚未完全驯服,牦牛伤人以至致死的事件时有发生,为此吐蕃王朝制定法律,提倡人民互相解救,规定“若从牦牛身下救人,被救者当以女儿或妹妹酬谢之,或赠银 150 两亦可”,[①] 反之,如果一人陷于牦牛身下,一人若在近旁不予救援,因此造成被牦牛伤害致死,对见死不救者惩罚如下:罚银 500 两交与死者一方。若因未救而致伤,其惩罚为:罚银 250 两,交与牦牛身下的幸免者”。[②] 虽然没有文献记载,但我们可以想像的到,当时在社会上一定涌现过不少舍己救人的事迹。近代藏族部落的生产中,提倡互相帮助的制度比比皆是。青海的浪加部落在农业生产的重要环节中互相帮助,有诸如“运粪组”、“耕种组”、“修渠组’等互助组织,亲帮亲,邻帮邻,也不计较是否还工,只要求被帮工人家负责帮工期间的伙食。若尔盖、阿坝等地的牧区部落,搬迁帐篷时先由

① 《敦煌吐蕃文献选》,27 页,四川民族出版社,1983 年版。

② 《敦煌吐蕃文献选》,26、27 页。

大家动手搬完头人的物品、帐篷，尔后帮助缺乏劳动力的或鳏寡老人搬家，最后搬自己的家。若尔盖的多玛部落对于新近死了人的家庭，全部落每家每户要用一人一牛去帮助搬迁，直到搬完后才能搬自家的。如果部落中有人病得很厉害，也要等到这人的病情好转或者死了以后，大家才搬帐房，例如，1955 年由于该部落牧民泽孙俄足的母亲生病，全部落推迟 15 天才搬帐房。在若尔盖农区部落，孤寡户、新近死了人的家以及因当差而不能参加生产的人家，都能得到部落内群众的照顾，尤其在春耕、秋收的大忙季节更是如此。在盟友之间更是"有福同享，有难同当"，真诚地互相帮助。据说以前川康地区有一个牧民的牲畜遭瘟疫而死光了，于是他所有的盟友都给予力所能及的帮助，赠牛送羊，使他度过了难关，重整生计。

第二节　民事规范

藏族部落的法律为诸法合体，这里所说的民事规范指的是部落法律中除生产、刑事和军事等方面以外的所有规范，主要包括婚姻、继承、债务及一般纠纷等内容。

一、婚姻

藏族部落的婚姻也同样经历了人类共同走过的几个阶段。据藏文史书记载，神猴和罗刹女生下了 6 个子女，他们相互交配生下了 400 个类似猿人的后代。从 6 人发展到 400 人，在这个时候实行的无疑是最原始的婚制——杂婚，正如恩格斯所说："那时部落内盛行毫无限制的性交关系，因此每个女子属于每个

男子，同样每个男子也属于每个女子”。[①] 这种婚姻关系在本教文献、传说中也有反映。藏文史籍还记载，“地德八王以前的赞普均以神女龙女为妻”，此后“始与民通婚”，[②] “神女”、“龙女”指的是以神或以龙为图腾崇拜的部落之女，可见在地德八王生活的公元 2 世纪前后，藏族部落内盛行固定的族外婚制，“与民通婚”的开始，意味着族外婚范围的扩大，最终发展为以一夫一妻为主的婚姻制度。

近代藏族部落的婚姻形式中，绝大部分是一夫一妻，也有为数极少的一夫多妻、一妻多夫现象。在第二种形式中，一些是有钱有势的部落头人和富户，也有一些是原配没有生育能力以及其他原因造成的妹从姐夫、姐从妹夫等现象；在第三种形式中，因家庭困难或为避免家产分散而造成的兄弟共妻、朋友共妻等现象。所以，后两种形式也能被习惯规范所允许和承认，不加非议。

在藏族部落地区，一般兄弟中的一人娶妻，在家立业，其余有的出家为僧，有的入赘他家，也有的将姑娘留在家中招赘，弟兄都外出。未婚男女青年的社交比较自由，他们可以在赛马会、锅庄舞会、情歌会等公众场合以及农牧业生产和日常生活中相识成为恋人；有的可以通过“打狗”（男方夜间去女方家约会需打退挡道之狗，故名）等形式密切来往，甚至未婚即生下孩子，但正式确定婚姻关系成为夫妻，并不容易，要受到许多规范的约束。

1. 讲究门户。结婚意味着原来关系不太密切的两个家庭的成员组成新的家庭，长期共同生活，这就要考虑到双方的条件，藏族部落中也比较注意这一点，讲究条件相当，门当户对。一是

① 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，26 页。
② 《智者喜宴》（藏文），上册，165、166 页。

政治地位要相当,这是藏族社会比较突出的等级制度和观念所决定的。一般是头人与头人结亲,尤其是强部落头人的子弟娶弱部落头人之女为妻,弱方有了依靠,强方可以借此扩大势力,如果弱部落没有别的继承人,则其妻可以继立为娘家部落头人,或成为夫家部落的从属。嘉绒藏族头人的婚姻,又依阶层不同而受到种种限制,大致是土司与土司、守备与守备或千总之间、把总与外委及头人之间,才保持着婚姻的联系。土司女儿嫁给头人,便认为是降低了身份,"资格不要了"。平民与平民成婚,可使双方互相帮助,谁也不受谁的气。嘉绒藏族百姓若娶高一级的女人,"太太拿资格,要给她下跪",卓克基土司夫人科布向其儿媳行跪见礼即为一例,因此,决不高攀。约伙只能与约伙结合,有的部落不允许约伙成家。贫苦农牧民与部落头人的子女不仅不允许结婚,就是恋爱也受到限制,比如,果洛部落中,将牧民男子与头人女儿的恋爱、通奸视为严重罪行,罚长期苦役、没身为奴或处死。二是经济地位要相当。这是从婚后双方共同生活的角度来考虑的。结婚时双方都要互赠财礼,尤其男方更是如此,青海海西汪什代海部落的牧民送财礼时,男方把所有的牲畜赶到女方门前,任女方挑选,要多少给多少,之后女方也回赠数量可观的牲畜,这也是双方显示自己财力的一种形式,说明对对方家庭境况的重视程度。一般富家女子不嫁贫苦男人,即使本人同意,也得不到父母允许。

当然,也不是所有婚姻都要求政治地位和经济条件两方面完全相当,因此,常有例外。有些地方还俗僧人的婚姻不受门户限制,穷人家的还俗僧人也可以娶富人以至头人女儿。藏族俗语有"喇嘛高于部落,日月高于山巅"之说,宗教人员本身地位比俗人要高得多,从宗教角度看,僧人还俗是一件不光彩的事情,他们要受到僧侣统治阶级的歧视,但还俗僧人在部落群众的眼

里还是高人一等,他们具有一定的宗教知识、文化和修养,可以为部落头人及群众排忧解难。所以这类人即使穷一点,不少人也乐于将姑娘嫁给他们。一些部落有头人娶穷人女儿或招贫民子弟入赘的现象,这要另当别论,他们主要让穷人的孩子做苦力,其地位与约伙没有多少差别。嘉绒的个别上层偶尔娶民女为妻,但她们常常以没有"根根"(即头人血缘)而受人歧视,甚至所生孩子也没有继承职位的权利。穷人姑娘嫁富人,也常常遭到男方家族的歧视。

2.父母和头人干预。凡事遵从父母之命是藏族的传统习俗,表现在婚姻规范上也是惟父母之命是从。这种习俗有文字记载可以追溯至吐蕃松赞干布时代,汉藏史籍都载有唐太宗赐婚于到长安迎请文成公主的吐蕃使臣噶尔·禄东赞,而噶尔氏据说以"臣国中有妇,父母所聘,不可弃也。"(《通鉴》语)为由推辞不纳之事。近代藏族部落的男女青年恋爱以后,一般由男方父母出面,征得本家亲戚同意,请活佛算卦断定双方生辰相合时,才托合适的人为媒,携带聘礼,前往女方家里求亲,女方也由家长出面征求亲友意见之后,才会表态。有的如愿以偿,有的婉言谢绝。若不能得到父母同意,即使男女双方感情深厚,也要被拆散。比如,藏北罗玛部落单振旺吉的妹妹曾是尼姑,后来与一个僧人恋爱,并生下一个孩子,便提出要与他结婚,但父母不同意,强迫她嫁给一个名叫阿贡多吉的富人,她哭了几天后只好从命。这种情况比较普遍,使不少青年男女的情感受到伤害,甘南拉不楞地区的情歌表达了他们的怨愤和痛苦:"恩重的父亲是猛虎,情深的母亲如仇敌,在猛虎和仇敌当中,可怜你和我难见面。"父母的过分干预,造成买卖婚姻,甘孜的民歌中唱道:"父母对我心肠狠,把我换了一坛酒,酒味再好也会喝尽,但却给我一生痛苦。"青海也有类似的情歌:"没有脑子的父母亲,卖了女儿买奶

牛，女儿受苦是一辈子的事儿，奶牛奶足也顶多挤一年。”

有些部落在父母之外，还需征得头人同意，男女双方如果在同一个部落，比较省事；若是分属两个部落，还要给双方头人送礼说情，得到双方头人应允后方可结婚。青海省兴海县的阿曲乎部落，有人结婚要给千户送一头牛作为说媒费，这一头牛实际上就是千户允许男女双方结婚的条件，若不送牛给千户就不允许结婚。在阿坝地区，恋人的婚事遭到父母干涉时，可双双逃到头人家中，为头人服一定时间的劳役后，头人认可他们的婚姻关系，这样一来父母也无可奈何，只得承认既成事实；如若头人和父母都不应允，有的恋人就双双逃离，在其他部落成家立业。德格地区的民歌反映了有情人终成眷属的情景：“两人一心团结紧，父母也难阻拦，两条心结成团，大官也难阻拦。”父母干预子女的婚姻，是由他们对自己子女的权利和义务决定的。一方面，他们有责任将子女养大成人，并安排一条出路，如果不是出家为僧，则婚姻是影响子女一生的大事，出于爱护和关心，竭力干预；另一方面，父母将子女视为私有财产，婚姻大事自然由父母拍板，不许子女“胡来”。头人的干预，主要出于部落成员的婚姻对本部落土地和人口的影响的考虑，所以，有的部落严格控制，有的部落只是过问而已；同部落内的婚姻和异部落间的婚姻受干预程度又有不同。

3. 避免近亲结婚。氏族具有各种制度，但最主要的是严格禁止氏族的任何成员在氏族内部通婚。恩格斯认为“这是氏族的根本规则，是维系氏族的纽带”，[①] 摩尔根的功劳也即发现了这一制度及与之相关的事实，从而第一次阐明了氏族的本质。经过千年的演化，藏族部落的许多制度都发生了或多或少的变

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，82页。

化，但惟有这一制度仍然比较完整地保留着。藏族部落的婚姻关系中，实行比较严格的族外婚制，禁止同一氏族或有血缘的近亲氏族的人结婚。川康地区的牧民认为六代以内仍属亲戚，不能结婚，将择偶范围限制在六代以外。藏北地区严格禁止同骨系的人结婚。所谓骨系就是同一祖先的后嗣系群。藏北农牧民对同骨系禁婚的界限说法不一，有九代、七代、五代，也有四代之内禁婚的说法，也有人说只要知道是亲戚，无论隔多少代也不能通婚。青海的同一日科尔和措哇的人和同一哈玉虎的人都禁婚。族外婚制是甘南舟曲地方的帕毕组织及其每个成员必须严格遵守的根本原则，也是维系帕毕集团组织的最重要的纽带，帕毕的任何成员都不得在本帕毕内部找配偶结婚，即这个帕毕的男子必须娶那个帕毕的女子，而这个帕毕的女子也必须嫁给其他帕毕的男子。

禁婚范围内的人通婚或发生性关系，被视为大逆不道，受到舆论的遣责和公众的唾弃，甚至受到严厉的惩处。藏北地区的农牧民认为，这种人踏了草，草就长不出来，跨过的水变脏，不能喝，这种人婚后全身变黑，成为黑人，影子碰到谁身上，谁就会生病，不能让这种人坐到自己面前；这种人死了也不能送公共天葬场，他们生下的小孩会变成痴呆，长成畸形，还会长尾巴，等等。有的还会受到严厉的惩处，据说轻则鞭打一顿，重则用牛皮包裹后抛入河中淹死。川康地区的牧民认为，六代以内的亲戚间通婚是不吉祥和无耻至极的事，会给部落带来灾难，他们是极坏、极不洁的人。牧民祭神时，不准近亲结婚的人献祭祀及火食子，如果献上，神祇会因受亵渎而衰败。妇女分娩时，他们不能接近，更不能用手抚摸孩子，否则孩子会中其邪而难于抚养，或者成为哑巴、傻子。这些观念是他们对近亲结婚的危害性的感性认识，虽有许多偏颇，但也包含着一定的科学因素，无论如何，这

对于提高藏民族人口的质量十分有益。具有共同的墓地，一起举行宗教祭祀，这是氏族的另外两个特征，但在藏族部落中，剥夺近亲结婚者进行公共天葬的权利，不准亲近结婚者献祭祀及火食子，也就是不准参加祭祀。符拉基米尔佐夫说，古代蒙古氏族的祭祀是氏族制度的重要现象之一，“只有本氏族的成员才能够参加祭祀；不准参加祭祀，等于从氏族、氏族社会中被驱逐出去”。[①] 藏族部落的近亲结婚者实际上要受到开除氏族部落的处分。

实际生活中，近亲禁婚这一习惯的约束力不太一样，有些地方两三代以后就不太讲究，尤其与母系的亲戚间更为松散。嘉绒藏区，叔伯兄弟的子女不能通婚，而姐弟、姐妹的子女即姑表、姨表兄妹可以通婚，其中姑表优先，在理县姨表通婚比较普遍。甘南舟曲的帕毕中，姑舅表婚和两姨表婚的现象也不乏其例。在嘉绒松岗四大坝地区堂兄妹也可以结婚。这些都反映出，部落的族外婚制没有彻底排除近亲结婚只是排除了父系方面的近亲结婚，而没有排除母系方面的。藏族的亲属称谓中，姑父、舅父、岳父和公公同称，姑姑、舅母、岳母和婆婆同称，也说明这一问题。

4. 悔婚、离婚和再婚。几乎藏族部落的所有婚姻都要经过订亲这一程序，尤其是根据父母之命媒妁之言结成的婚姻更是如此。订亲就是通过双方亲戚同意，男方给女方赠送一定的彩礼，并举行宴请、起誓等仪式确定双方关系。此后，姑娘不得嫁给他人，男方也不得变卦，若有一方私自变故，就引起纠纷，川康牧区称之为“媳妇赔偿”，这是民间比较大的一种争端。订亲之后，若有女方不愿继续发展这种关系，则为悔婚。在藏北，女方

① 符拉基米尔佐夫《蒙古社会制度史》，84 页。

除全部退还男方所送的彩礼以外，还要给适当的补偿；青海有的部落除退还全部彩礼外，还要送给男方一疋红缎子，这时头人借机罚款，收取所退彩礼的一半为己有。如果男方悔婚，则不能将订亲时送给女方的财物索回，在藏北等地还要给女方一些补偿，才能平息事端。果洛地区规定，将破坏已有誓约的婚姻称为"女仇"，按其身份，分上、中、下三等向对方赔偿名誉损失费，另加一定的处罚；记仇伤辱闺女时处罚枪支，忏悔道歉。若因人涉足而造成别人悔婚，则处罚涉婚者，《番例》"谋娶人妻"条规定："平人将平人所定之妇谋娶者，主婚与谋婚之人，如系头目等，各罚三九，如系平人，各罚一九"。[1]

双方结婚后，由于感情不合、外遇等原因导致婚姻关系的破裂和离婚案件时有发生。早中期藏族部落的离婚案到底是怎样处理的呢？目前我们没有可靠的资料来说明这个问题。但是我们可以从西藏地方政府的法律和中央王朝在藏区颁行的律例中找到有关这方面的痕迹。因为藏区习惯法是立法者必须参考的对象之一，所以通过这些法律可以隐隐约约看到三四百年前的藏族部落的法律状况。藏巴汗时期的《十六法》中记载，"以前的旧法律有弃夫十八钱虎行赔偿、弃妇十二钱豹点赔偿"[2] 之规定，可见，视男女责任进行赔偿是解决离婚案的主要方法。近代也以赔偿来解决婚姻纠纷，而该哪一方赔偿以及赔偿多少，则完全根据纠纷责任而定。川康牧区的"弃夫"就是刚结婚就发生的离婚案。那里的姑娘出嫁三天后有重返娘家的习惯，由于父母包办，许多姑娘在正式结婚前很难见到自己的未婚夫，当结婚看到丈夫确实不如意时，重返娘家后不再回去。这要引起名叫"弃

① 转引自《玉树调查记》，191、192 页。
② 《西藏历代法规选编》(藏文)，137 页。

夫恨”的大纠纷，解决的办法是女方要进行弃夫赔偿，一般要给男人一匹骏马，再赔偿九倍于男方所送的财物。赔偿之后，该女再嫁别人时原来的夫家还有可能制造事端，以至酿成血仇纠纷。有些部落的离婚事件由当事人及其家庭协商解决，财产分割、子女抚养等问题均按传统规范和实际情况处理，只有在发生纠纷的情况下才请头人解决，给头人送一只羊或一头牛，在藏北的大部分地区即是如此。甘青川等地的多数部落则由头人插手解决，从中索取一部分财物。青海海南的一些部落规定，如果男方提出离婚，一半财产归女方，女方所得的一半归头人，称之为“莫角”；女方提出离婚，女方要给男方退还彩礼，头人取其一半，称作“吉祖角”。招赘的女婿离婚，因原先没有彩礼，处理比较简单，男方提出离婚，走人了事，女方提出离婚，给男方一枪一马。果洛的《红本法》对离婚后的财产处置问题规定：首先抽出支差役的马、枪等物，然后按男女双方是非及责任大小分别处理，还要留给父母、子女以及主持分配财产的人的手续费，不经过头人而自愿离婚者，原属谁的财产仍归于谁。在嘉绒藏区，离婚比较自由，男女均可提出，但须经土司、头人判决，还须赔偿对方一笔遮羞费，小金地区是十五六两银子，卓克基地区比较重，赔偿三四十至一百两以上，离婚后的子女一般子归父，女归母，也有双方协商处理的。

一般人离婚后可以再婚，无可非议。寡妇可以招婿，也可以转房于男方近亲，但她改嫁则受到限制。嘉绒的寡妇，在丈夫死去三年以后才能改嫁，并且不得带走土地使用权，要留给夫家的近亲耕种，这是原始部落的财产必须留在本氏族习俗的遗迹。青海海南地区有“丈夫有死的，妻子没有改嫁的”之说，寡妇只能招赘不能改嫁，若强要改嫁，则由原夫家收取彩礼，并给头人送一定数量的名叫“够什尕”的财物，方能应允。如果不履行这些

手续,施行偷婚或抢婚,就要引起严重纠纷。

二、继 承

人类社会发展的历史告诉我们,继承始于家庭产生,有了剩余产品和社会由母权制向父权制的过渡阶段。藏族部落中的继承至晚在第一代赞普涅赤赞普时代已经开始,虽然没有更多的记载,但天赤七王的权位分别由他们各自的儿子继承的事实足以说明这个问题。近代藏族部落的继承,根据不同的标准和内容,可分为财产继承、权力继承和义务继承三个方面。

1、财产继承。 家庭是藏族部落最小的集体单位,家庭主要财产由全体成员共同占有,共同支配,即使作为羊等财产也不分你的我的。在家庭成员中有人死亡或离异或分家时便发生财产继承关系。藏族部落家庭成员间的地位是平等的,因而人人都有财产继承权,而且其继承权没有大小,继承也没有顺序可言。这在吐蕃王朝时期也是如此。有人根据《狩猎伤人赔偿律》中"另一半奴户、牲畜留给其子女、妻室。如无子则归其父,如无父其奴户之半,不能予以其兄弟近亲"[①] 的规定,对吐蕃王朝时的继承人排了继承顺序,认为子女妻室是第一继承人,父母是第二继承人,兄弟近亲是第三继承人。这里应该明确,"子女妻室"与当事人同在一个家庭中生活,而"父母"、"兄弟"是指已经分开生活的父母、兄弟。仍在同一家庭中生活的父母兄弟在律文中有特别说明,比如在《纵犬伤人赔偿律》中说,"未另立门户之男子,放狗咬人致死,将其父子共有之财产、牲畜中分家后属于该人之部分,判为死者一方之份产",[②] 而有妻室子女者则是另立

---

① 《敦煌吐蕃文献选》,17页。

② 《敦煌吐蕃文献选》,36页。

门户者,故不和父母、兄弟在一起生活。从中也可以看出,同在一个家庭中,"父子共有财产"。近代藏族部落的家庭成员也是共有其财产,分家另立门户之时,按比较公平的方式各人继承自己应得的那一份。藏北地区的谚语反映出家庭成员对家庭公共财产的占有权和继承权的平等:"父母对子女的爱心没区别,主人对乘骑的装饰没区别。"他们在财产继承中,不分男女,也不分亲疏(孙子孙女、媳妇女婿、养子养女、婚生子私生子)一视同仁,按平均分配的原则,每人一份,有的还给未出生的腹中婴儿也留一份或半份。《十六法》的"亲属离异律"记载了一种分割财产的具体办法:"将所有财产分为若干等份,父母和老人可以从中挑选一份,其余由当事人掷骰决定。"[①] 果洛等地方的多子女家庭分家时,请头人仲裁,一般也体现出公平原则,同时还考虑到每个人的实际情况。家庭成员中无论谁死亡,其应得的那一份财产由其余的成员共同继承,成为家庭的共同财产,而死者生前穿过或用过的衣服、马、鞍等一小部分财产,作为布施送给为其诵经、超度亡灵的僧人或寺院。家庭成员中有人出家为僧或为尼,其财产部分也由在家的全体成员共同继承,这人如果以后还俗回家,照样对家庭财产有继承权。

女人具有与男人同等的继承权,姑娘出嫁时陪嫁物也可以看作是她从父母处继承的财产。姑娘离婚后返回娘家,入赘于他人家庭的儿子重回自家定居,他们都有和在家的成员一样的继承权。当然,出于役使目的而入赘于自家的女婿不一定有平等的继承权。

如若有人绝户,其财产一般在男方亲属中由亲及疏地继承,而且多数是先父母、后兄弟。有些地方,将绝嗣户的遗产全部送

① 《西藏历代法规选编》(藏文),138页。

给寺院,或者分配给部落内的其他成员。

夫妻离婚,则根据结婚时所带来的财产及离婚事件中各自所承担的责任来考虑财产继承问题,具体原则已在婚姻规范中述及。

藏族社会中,妇女的地位比较低,有时仅仅被看作是男人的附属和特殊财产,因而妻妾也成为被继承的对象。她们的被继承往往是通过转房形式来实现的。吐蕃法律明文规定:当男人犯法被处以死刑后,其“妇人与牲畜之半则予以其亲近兄弟”,[①]说明妇女在男人死后得转房于已故男人的兄弟。史书记载,吐蕃赞普赤德松赞在临终前敕令其五太子要纳他的那位出生于颇雍氏家族的第五房妃子为妻。转房风俗一直沿续到1959年民主改革前夕。藏族部落中一般不让寡妇改嫁,而让她做已故丈夫的兄弟之妻,如果丈夫的兄弟中有出家为僧者,就让他还俗,与兄弟之遗孀成亲。也就是说,寡妇由亡夫的兄弟继承,其理由很简单,她是丈夫家花钱买来的,已成为夫家财产的一部分,由丈夫的兄弟继承是理所当然的。如果寡妇一定要改嫁,不但不能把从丈夫那里继承来的财产带走,有的地方(比如青海的海南地区)还要向准备娶她的男方索取相当的财礼,直至亡夫家里感到满意,寡妇才能和新男人成亲。

能继承的财产中,牲畜、房屋、货币、粮油等生活资料,一经继承,继承人便有了所有权,他们可以自由支配,比如买卖、馈赠、消费等,而耕地、草场等虽然被分配给家庭使用,也可以继承,但只能继承其使用权,而不能继承其所有权,只能使用,原则上不能买卖。

2、权力继承。 恩格斯说,对于部落首领的职务,起初是

① 《敦煌吐蕃文献选》,21页。

“习惯地由同一家庭选出后继者的办法，特别是从父权制确立以来，就逐渐转变为世袭制，人们最初是容忍，后来是要求，最后便僭取这种世袭制了”。[1] 由于世袭制的确立，权力也被作为和财产同一类的东西开始继承和被继承。

藏族部落的权力继承的历史至晚可以追溯到吐蕃第一代赞普涅赤赞普时代，他把赞普的权位交给儿子穆赤赞普继承，从此，吐蕃的王位或父子继承，或兄弟继承，一直沿续到10世纪中叶吐蕃王朝崩溃。权力在家庭或家族中继承的现象在近代藏族部落中十分普遍。权力在家庭中继承有一定的顺序，第一继承人当然是儿子，第二继承人是女儿或女婿，第三继承人是兄弟、近亲。当子女年幼时，母亲可以代理继承其权力，其子年长后继位。土司无后者，土妇摄政并招赘其他土司之后代，让他们所生子女继承土司职位。如果头人有几个儿子，有些部落让长子继位，有的部落选择其中有能力、能孚众望者继承。有的部落让家族中的其他人继承，也有的部落的继承人由部落群众选举产生。

3、义务继承。　财产的继承往往伴随着对义务的继承，比如，继承了土地的使用权，同时也就继承了那块土地上的差役和赋税，享用土地的同时还要给部落头人和政府承担差税、缴纳贡赋。寡妇从已故丈夫那里继承了其财产，同时也继承了抚养其遗孤和自己转房的义务。如果被继承人有债务，那么继承人就有偿还债务的义务，如果被继承人是被人杀死的，那么继承人在继承其遗产（如果有遗产的话）的同时，也就继承了血亲复仇的义务，除掉凶手成为他最重要的任务，因为在部落地区如果儿子不能为父亲报仇，便成为地方上所有人指斥、蔑视的对象。这也是多年来结下的冤仇不断扩大、恶性循环的主要原因。为此，藏

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，160、161页。

族有“冤仇虽过九年还新鲜，衣服穿过九月会破旧”的谚语。

三、债　务

西藏有一首民谣说：“打场时想着把债还，打完场时糌粑断，欠债还是那么多，不知啥时能还完？一粒粮也没看见，欠债却已成千上万。代代留下的子孙债，永远也不能还完”。这形象地反映了藏族人民的债务负担情况。债权和债务关系在藏族部落中很普遍。据统计，果洛的然洛部落，解放前的负债户占全部落总户数的60%；据若尔盖县于1957年底调查，苟哇部落的89户中欠寺院债务的就有54户，占60%多，其中44户欠债达银元1000块以上，有的多达数万银元，或数千石青稞。

债务主要有三个来源。一是差税债务：农牧民使用部落的牧场和耕地，就要承担相应的差税，多数部落的差税是固定不变的，若遇歉收年景，就完不成差税，玉树等地的部落采取折税为债的办法，按率计息，农牧民债台高筑，解放前夕，囊谦千户直属的白日百长部落90多家差户中70余户因欠税负债过多而逃亡；二是借贷债务：农牧民若遇天灾人祸，常向富裕户及寺院借贷，而他们多以高利盘剥，有的年利率高达100%以上，日积月累，使不少人背上沉重的债务；三是赔偿债务，违反部落法规的人多处以罚款、抄家、没收财产，至使一部分人倾家荡产。藏北有的部落打官司，原告和被告都要向宗本行贿，有些无能力行贿的人，干脆送一张请求帮助的礼单字据，注明财物，日后慢慢偿还，大大小小的纠纷迫使穷人成为负债人。恩格斯说：“……为了保护债权人对付负债人……也造成了一种新的习惯法。”①

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，107页。

藏族部落的法规也公开维护债权人的利益。松赞干布时的《在家道德规范十六条》及吐蕃法律二十条都明确规定“及时偿债，秤斗无欺”、“要如约还债”等等。近代藏族部落中，无论是债务人还是债权人，或者是局外人，都认为自觉偿还债务是天经地义的事，否则要受到习惯规范的惩罚。对无力偿还债务者主要采取两种处罚方法：

1.抢夺财产。若尔盖的债权人主要是寺院僧人，当有人无力偿还其债务时，债主纠集僧侣数人乃至数十人，到欠债者家中，强迫欠债户用酒肉款待，并将其牛、马等牲畜和锅碗等用具抢走，而且捆绑和毒打欠债人。当有的欠债户无法偿付利息时，债权人将其最好的土地划出来抵债，每年由债主提供种子，欠债户负担全部生产劳动，收获全部归债主。据若尔盖县1955年调查，一个名叫如麻勾的贫苦农民，共有下20石种子的耕地，被指定为抵债地的多达19石8斗，自己只剩下两斗种子之地。有些头人对自己的欠债人常没收其全部财产，并从部落中将其开除、逐走。

2.降为奴婢。青海的果洛、海南等地，无力偿还债务的要被降为奴婢，以身抵债。有的全家沦为奴婢，失去人身自由；严重的世世代代为奴，永无出头之日。比如，海南阿曲乎部落千户在民主改革前夕有8户“约仓”，32个劳动力，其中的几户就是因债务而沦为奴户的。

四、一般纠纷

在民事规范中，还包括农牧民在生产和生活中所发生的日常纠纷，这种纠纷多由当事人双方私下按习惯赔偿的方法了结。

如果狗咬伤人，藏北地区有由狗的主人给受害者赔偿一头牛，要是被惊吓则赔偿一只羊的说法。在果洛地区，若狗咬伤

人，主人要赔偿或者被罚款；若咬死了禁猎物，也要罚款；如果咬死或者咬伤头人的牲畜，处死狗，还要对狗的主人处以罚款并要赔偿被咬死的牲畜；打死别人的狗，要赔偿一匹好马。

牧区经常发生牦牛顶撞骡、马致死的纠纷，因牦牛角要染上血迹，川康牧民把这类事件称作“血染犄角”。在川康牧区，如果被顶死的是马，而且亲眼所见，则把“血染犄角”牛立即交给马主即可了事；顶死的若是骡子，除“血染犄角”牛外，还要向骡子的主人赔偿一头5岁牦牛。如果双方都没有亲眼看见牦牛顶死马或骡，则要进行调查，俗话说“撞马的野牛犄角带脂圈”，若能找到某个牦牛角上有血迹或油脂，就可以认定是它撞死了骡或马，但由于没有亲眼看见，无论被撞的是马还是骡子，只赔偿一头3岁牦牛即可。藏北地区桑雄部落还规定，如果牛至马处顶死马，认为牛的主人要负完全责任，要赔偿两头牛，若是马至牛处被顶死，那么，马的主人也有一定责任，牛主只赔偿一头牛。

在有些部落，农牧民之间吵嘴、打架要罚款，若在头大家附近吵嘴、打架，则认为有损于头人体面，要严肃处理。青海海南有的部落对打架未伤的，双方先各罚一定的款，名曰“陈西合”；分不清谁是谁非，双方各罚相等的款，叫“达连”；一方输理受罚，叫“架早里”，金额不定。如果拔了发辫，视为情节严重，罚16方布（约3丈5尺），若拔了牧主、头人子女的发辫，罚的更多，有的多达一二百块银元。藏北地区，对打架伤人者一般自行解决，部落不干涉。如果情节严重，则由头人出面，对于无理伤人者，有的处以鞭打，有的处以罚款，罚款主要由伤人者赔偿牦牛、绵羊、茶叶、哈达等物，至于具体要赔什么东西，主要由仲裁人决定。

藏族部落的男女性关系比较宽松，因而由此引起的纠纷也比较多，这种纠纷多按当地习俗私下解决。与未婚姑娘发生性关系而生下孩子，无论是男是女都归女方，但男方要给女方一定

的抚养费，抚养费的多少因地而异，果洛地区要按门第的高低，处以马匹、牦牛作为抚养费，藏北一般要给一头牦牛或六只绵羊。青海有的部落规定，在女人家争风斗殴要交忏悔费，若是未嫁姑娘，就给其父亲一支枪；若是有夫之妇，要给她的丈夫一匹马、一支枪和20两白银。吐蕃王朝的法律规定奸淫者断肢、流放，后人解释说，断肢和流放并不是对所有奸淫者适用，而只是对与喇嘛、官人的妻女发生性关系才施用肉刑和流刑，那么对平民间不正当的性关系，无非是采取罚款之类的处罚。后来，西藏地方政府的几个法典中都有"奸淫罚锾律"这一条，其内容也是视当事人等级和情节，处以不同的罚款。清王朝的《番例》对此类纠纷处罚规定较严，而且男女有别："平人奸淫平人之妻者，即将其妻罚服(并)取五九牲畜；奸妇交与本夫处死，如不处死者，将罚服牲畜，给与该管束头目；若调戏他人妻者，罚服三九牲畜"。[①] 但在实际生活中，对已婚者通奸案的处理因地而异。在嘉绒藏区，如果不向土司告发，则没人过问。在私下妻子可以向丈夫的情人索取贵重首饰、氆氇之类的东西和30两左右的银子，丈夫也可以向妻子的情人索取枪、马、氆氇和60两左右银子。如果拐带已婚女子被告到土司处，如果丈夫继续要女的，则由土司向奸夫收取罚金；如果丈夫不要女的，则把通奸双方罚作奴婢。老百姓若与头人女儿或亲属通奸，要罚作奴婢。在果洛地区，与有夫之妇生下私生子，要进行"过甚"的忏悔赎罪，抢夺有夫之妇，一般按其身份依照上、中、下等级处罚，抢夺土官之妻，则作为特殊案件严肃处理。

藏族部落的民事规范比较多，主要是上述几个方面。这些规范在调整部落成员的行为和成员之间的关系上发挥着相应的

① 转引自《玉树调查记》，191页。

重要作用。

第三节　刑事规范

有关犯罪方面的法律规范叫做刑事规范。刑事规范在藏族部落的法律中占很大比重，在上述生产、民事及后文将要述及的军事等方面的规范中都掺杂着刑事内容，可以说刑事规范是藏族部落法律制度的核心。下面分别从起诉、审理、定罪、刑罚等方面论述。

一、起　诉

部落审理一起刑事案件，无论是原告还是被告，都要向部落头人及具体审理人员缴纳一定的财物，这对双方都不能不说是一个负担，而且还要惹许多麻烦。所以，有些部落对一般刑事案件甚至个别重大案件，由当事人双方和必要的中介人，根据案件的性质及各自的责任，按照传统习惯进行必要的经济赔偿，私下解决，息事宁人。据中国藏学研究中心调查，民主改革前，藏北安多多玛部落的多杰才旺家里曾经杀死过一个地位比较高的人，如此重大的案件也是以赔偿牦牛私下解决的。私下解决的案子不存在起诉问题。有些部落的大小纠纷必须经过头人才能处理，有些案件中的一方不愿意私下解决，就要起诉。

案件发生后，当事人觉得有必要，则向头人起诉。起诉没有一定规矩，其方式因地而异，以让头人或审理案件的人员知其情由为目的。藏北各部落的重大案件要上报宗政府，一般由原告或原告所在部落写出诉状，送至宗政府有关人员。更多的是原告随带少量礼物向头人口述纠纷原由。甘南卓尼藏区的原告执一条哈达（代替状纸）、一壶酒，到大总承处跪告情由，就算起诉

完毕。这种起诉和报案差不多。青海玉树的一些部落，不分原告、被告，都要交纳起诉费。本世纪初，周希武考察玉树，写成《玉树调查记》，其中说："番酋判断词讼，两造皆有讼费，而被告所出为多"。[①] 玉树扎武部落的诉讼费一般分三等，最差一等为2—3块银元，中等为20—300块银元，上等为一锭银子。如果原告纳一匹马的诉讼费，被告也必须交一匹马的诉讼费。于式玉教授在《麻窝衙门》一文中详细记录了黑水藏民在部落联盟酋长苏永和处打官司的情景，现录下其中一段，对我们进一步理解"起诉"大有帮助。文中说："头人坐在木炕上，一群打官司的人将随身的腰刀、步枪在门外边卸下交与旁人代管。然后由管家领着，托着送礼的盘子进来。盘内放着一个南瓜，一个大蒸馍，两斤多猪膘，另外一个背筐，里边盛了半筐洋芋。除此之外，还有三两银子的诉讼费，一两归头人，一两归管家，一两归跑脚的人。但钱的数目同礼一样是不定规的，贫穷人家可以比这个数目少，有钱之家便可数倍增加。给头人的钱有时放在盘子里一并呈进，有时先交到管家手里，请管家送去。因为见头人必须先见过管家，因此对管家也必有一份礼物。他们把礼物呈在地上，然后退到墙根，蜷缩在那里，取下帽子，解开盘在头上的发辫拉到旁边，一面用右手掩头，一面嗫嗫告诉，显得不胜恐慌的样子。"[②] 头人接受起诉后，在办案前采取一定的措施，防止事态扩大或罪犯逃匿。藏北的宗政府收到诉状后，派人传讯原告和被告，如果确知是犯人，则派人抓获，以待审理。在甘南卓尼藏区，大总承会立即差人到被告处，勒令罪犯寻找保人，被告找到保人后，即由保人将被告胸前的纽扣割下交给差人，作为自己出

① 转引自《玉树调查记》，71页。

② 于式玉《于式玉藏区考察文集》，166、167页。

面担保的证据。青海藏区在确认被告为罪犯的前提下,向被告罚款,这笔罚金与案子正式处理后的处罚毫无关系。兴海阿曲乎部落称之为挡兵款,人命案处罚价值 100 块左右银元的牲畜,其中的一半好牲畜归头人;果洛地区称之为调头费,其数额依命价等级从白银十数两到 50 两不等,还要将凶手的马、枪、刀等物交给死者家属,除此而外要给头人数两至数百两的银子,作为忏悔费。在川康牧区,首先要"降伏凶手",即收缴杀人者的被称为"血刃剑"之刀剑或"血架枪"之火枪等凶器送给死者家属。头人借向被告收取挡兵款、调头费之机勒索一部分财物,但先给原告一部分财产,安慰他们,其目的是把被害人或其亲属从势不两立的复仇感情中调和回来,防止血亲复仇,以免案件恶性发展,可以说,这也是部落头人或案件审理人员在接受起诉后、审理之前所采取的一个应急措施。

二、审　理

接受起诉并采取适当措施稳住双方后,开始审理。在川康牧区,在头人领导下成立由双方两位长老和两位"孜克巴"共四人组成的临时机构,另外,双方各出一位"速巴"。"孜克巴"可译作律师,他们必须是才思敏捷、秉公办事的人,负责向诉讼者双方询问情况,进行调查研究。"速巴"是调停人,他们也必须是不偏不袒、公道处事的人。两位孜克巴花费很多时间询问诉讼双方,并将案情作认真的分析比较,然后将纠纷的前因后果详细陈述给速巴,速巴根据实际情况再作裁决。藏北地区也用查访、对质、拷问等方法查证落实,以分辨善恶是非。在甘南卓尼藏区,在接到诉状的一两日之内,大总承到原告村落的扎督家,传唤原被告双方询问,两方讲完理由之后,大总承即交由该村老民三四人负责调解。调解时,老民中的一人代表原告发言,一人代表被

告发言,其他人处于仲裁地位。在查证落实的过程中,如遇偷盗等案件中的是非难辨,难以判定时,便采用藏族有名的“天断”(也称作神断)。藏族部落中常用的天断方法有五六种,现简述如下。

1.起誓。藏族常指佛法僧三宝、日月星辰等为证发誓,俗有“食言之人没有解脱之日,信佛之人没有恶趣之忧”之说,有假者不敢起誓,认为发伪誓会有恶报,因此,起誓常被用来作为判断真假虚实的重要手段。起誓用于断案,最晚也始于松赞干布时代,他主持制定的二十条法律的第四条就有以发誓断明是否谎言的规定。吐蕃律例文献中载有当事人连同十二名担保人共十三人起誓证明当事人所言属实的例子。西藏地方政权制定的法律十三条、十五条、十六条中都有狡诳洗心律一章,其中提出以神前发誓辨别是非。起誓是藏族部落中天断最常用的方法。果洛的《红本法》明确规定,以起誓的办法破除谎言。起誓常常是根据案情轻重,双方各拿出相当的财产作为抵押,双方约请自己的兄弟亲友共同起誓,证明自己的清白,若有一人不愿起誓,就说明有罪。青海同仁地区要求双方去隆务寺扎仓咒房“吃咒”(发誓)。

2.捞油锅。这是一种十分残忍的办法。倒半锅油,再放入两枚大小形状相同的黑白小石子,将油烧沸后让被告从滚烫的油锅中用手捞石子,捞出白石子者清白,捞出黑石子者有罪。川西北牧区“捞油锅”的方法是,让被告把右手伸入烧沸的油锅,大约一秒钟后很快取出手,用白布包好,两三天以后察看手上是否起泡,没起泡者赢,否则输。1930年,青海黄南加吾部落千户多日吉告发牧民夏吾苟巴偷了千户府的一支步枪,被告不承认。同年农历3月29日在隆务寺广场让夏吾苟巴捞油锅。

3.捧镰刀。在头人主持下,将镰刀烧得通红,再令被告手捧

镰刀行走七步后放下，然后用白布把手包好，四至六天以后察看是否烫伤，伤者为假，未伤者为真。也有的地方让当事人握住烧红的锄头或斧头，一旦烫伤，即认定为罪犯。

4.浑水摸石。川西北牧区部落常用此法，即让原告和被告从搅拌的泥水中摸石子，摸出白色者为胜，黑色者败诉。青海有的地方，让嫌疑犯把手腕插入烧滚的泥浆中，如无烫伤，即是无罪，此称之为搅泥浆。

5.投掷骰子。在藏北，当被告不招认时，常常让两方掷骰子，以掷得点多者为胜。此外，还有卜卦、团糌粑团、烧泥汤等方法。在正式天断之前，双方当事人提出若干财物作为抵押，天断揭晓后，共同处理这抵押物。在青海果洛地区，当一方证明为有罪时，则在他所提供的财物中拿出三分之一作为负担的头份；拿出二分之一给予清白者为证明其无罪的份子，十分之一留在盘中。头份由头人及调解人享受，留在盘中的给予证明有罪的人。

在查证的基础上进行审判。许多案子往往查证和审判同步进行，查证完毕，审判亦即结束。有些重大案件还要进行审判程序。审判场所各地不一，有的在被告家进行，有的在原告家进行，甘南卓尼藏区在原告所在村落的扎督家进行。据中国藏学研究中心调查，藏北桑雄部落如遇较大的案件，则由桑雄大部落头人会同所属各小部落头人在莎斯卡共同审判。大小头人弧形围坐，大部落头人在弧线正中，其余头人依地位高低在大部落头人两边由近及远盘坐，在弧线的圆心位置生一堆火，火堆后面是原告和被告，被告跪着，原告盘腿而坐。大小头人审判，根保掌刑。

一般情况下，将审判结果写成文字材料，载明纠纷始末、犯罪情节及惩罚方式、赔偿数额等，由头人保存。案子一经审判裁决，原告和被告双方必须绝对服从，任何人都不许翻案或不服，

正如藏族谚语所说："穿羊皮的人裁决，着虎皮的诉讼者也无法翻案"。如若有人胆敢不服，就会引起更大的纠纷，不服者受到更严厉的制裁。在果洛地区，任何诉讼调解无效时，必须给头人白银一秤(50两)，10匹马、10支枪，对伦布也须给予相应的一份马匹和枪支，作为表示遗憾的道歉、赔礼费。

三、定　罪

藏族部落中经常发生的案件有杀人、盗窃、抢劫、伤害、造反等，部落根据不同罪行依照习惯法判决处理。

1.杀人罪。藏民族比较强悍，因而在草山纠纷、婚姻、债务及日常纠纷中往往酿成流血事件，严重的致死人命，导致同态复仇，恶性循环，对社会造成严重危害。据不完全统计，本世纪初至50年代末，与青海同仁县仅有210多户1100多人的浪加部落有关的人命案子就有25起。藏北安多多玛部落的嘎加占那与擦西阿朗两家因债务发生纠纷，继而发展成械斗，互相同态复仇，两家共死22人。松赞干布时代的法律规定，杀人者偿命，后来由于宗教和经济原因，演变为杀人者赔偿命价，附加必要的刑罚。14世纪中叶，西藏帕竹政权第一代首领绛曲坚赞主持制定的十三条法律中有杀人命价律一节，明文规定要责令蓄谋杀人已遂者赔偿命价。

命价藏语称作"敦"，它的本义是数词"千"，据说以前的法律规定，杀死一个最高等的人，须赔偿一千两黄金，因而称命价为"敦"，可解释为千金。藏北有"杀了人就要用金子把人皮口袋装满"的说法，这是对赔偿命价的生动解释。后来"敦"由单纯命价演变为泛指对侵犯人身权利的赔偿金，比如打伤人要赔"查敦"，"查敦"是血价的意思。命价的多少，依据死者身份高低而有所不同。藏北的安多多玛部落普通牧民命价为100多头牦牛或

400多只羊,喇嘛命价为2000—3000头牦牛;罗玛让学部落,富人命价10—100头牦牛,穷人命价数头牦牛;当雄部落富人命价1000两白银。川康牧区的命价,上等100秤银子,中等70秤,下等50秤;一秤指50两一块的马蹄元宝,在实际赔偿过程中,命价折算成牦牛,上等命价1秤折6头牦牛,中等命价每秤折4头牦牛,下等命价每秤折2头牦牛。1954年,青海玉树地区政府在调解曲麻莱与尤虚三宗举的纠纷中,仍然遗留着这种痕迹,在《和解公约》中写道:"双方在纠纷中互相杀死一个头人应互赔对方命价钱白洋二千元","互相杀死一个老百姓,相互赔命价钱白洋四百元"。[①] 命价还依死者的性别而有所不同,青海海南有的部落,男人命价81头牛,另给100只羊,100块银元,女人则折半。如果交不起命价,则以肉体惩罚代替,或鞭笞,或上枷锁,或监禁,甚至被折磨致死。

2.盗窃罪。藏族部落中,一部分人由于生活所迫去盗窃,还有一些人好逸恶劳,专以偷盗为职业,因此在农牧区盗窃案发率比较高,尤其偷盗牲畜的现象更为严重。西藏地方政权在14—17世纪制定的各种法律中都有"盗窃追赔律"一款,并规定责令盗贼交还原赃,且视其情节轻重加倍赔偿。习惯规范对盗窃案件一般也是采取赔偿为主附加其他刑罚的办法。偷盗案件的赔偿金也因人因地而异,一般原则是,偷本部落的严惩,偷他部落的宽大;偷身份高贵者重罚,偷地位低贱者轻处。在川康牧区,若偷寺院和活佛的财物要赔偿9倍,偷盗本部落的公物赔偿5倍,偷盗亲属的财物要赔偿3倍。在藏北安多部落,偷一般人的财物要赔偿2—3倍于赃物的财产,头人喇嘛的财产偷一赔十。桑雄部落在1958年还规定,初犯者偷一赔三,鞭笞100,若再交

① 转引自《玉树藏族自治州概况》,57、58页。

25两藏银则免打；再犯者偷一赔三，鞭笞200，若再交50两藏银也免打；三犯者，偷一赔三，并处以严刑。玉树地区，部落内部偷一般群众，鞭笞500，若供认不讳，偷一赔三；若偷本部落百长、喇嘛，除赔赃物的9倍或10倍以外，还要处以吊打等肉刑，偷盗他部落被发现，退回原物即可。在果洛地区，偷盗头人的财物，视为反抗头人，严厉制裁，罚长期苦役或终生为奴。如果罪犯确实无力交纳赔偿金，则另行处罚，证明无力纳罚的常用办法是立誓，《番例》专门有项规定，其中说："凡称无力完纳罚服牲畜者，令小头目于该部落内，选有颜面之人立誓，具保无力。立誓之后若被查出者，将查出牲畜罚服外，向立誓之人罚一九牲畜。"[1]对无力纳罚者严厉体罚后没收家产，赶出部落，沦为乞丐或投靠他部落成为富人家的奴婢。据说在本世纪40年代，一个名叫才达尔的铁匠，在当雄部落偷了色拉寺的17头租牛，查获后打了他50皮鞭，除了交回所偷的全部牛以外，没有财物可赔，只好没收其全部家产，赶出帐篷当乞丐。玉树地区则规定如果盗后赔不起，可赔所罚的三分之一，其余刻嘛尼石或鞭笞折抵。

3.抢劫罪。藏区地广人稀，抢劫容易得手，便于藏匿，尤其牲畜可以赶上就跑。另外，部落地区崇武尚勇，视抢劫为荣。在川康牧区，如果某人在夏季不能到敌对部落抢劫一次，则被讥笑为"灶前老媪"；青海同仁地区有一个部落名叫"唤却"，是英雄无敌的意思，相传在400多年前，有一个人年轻力壮，四处抢劫，闻名遐迩，大家送给他一个绰号叫"唤却"，久而久之，他所在部落也以其名称呼。有些人还因多次抢劫成功而被部落群众拥推为头人。这种崇武尚勇的观念常常诱使青年人铤而走险。所以，抢劫案件在部落中比较普遍，有职业抢劫者，也有复仇抢劫者，

[1] 转引自《玉树调查记》，192页。

还有消遣抢劫者。抢劫者在追赶途中被打死,罪有应得,不赔偿命价。如果被抓获,则根据实际情况处理,所抢财物比较少,造成的危害不大,就不告发,打一顿后就放人,稍重一点的要告发,与盗窃罪处理方法相同,依被抢者身份高低加倍赔偿,抢的东西多,造成严重危害的,抢劫者往往被处以极刑。比如第二任藏北总管带兵追杀了以由加为首的男女 22 名抢劫者即是一例。

4. 伤害罪。西藏地方政权的法律中对伤害人身的犯罪行为都有明确的规定,伤人要赔偿血价以抵罪。果洛的部落法规《红本法》也要求斗殴致伤者赔"查敦"即血价,致人重伤者的血价为命价的一半。血价也分上、中、下三等,上等血价的一级伤 40.5 两银子,二级伤 22.5 两,三级伤 13.5 两;中等血价银两是一级伤 40.5 两,二级伤 22.5 两;下等血价银一级伤 22.5 两,二级伤 13.5 两。玉树地区斗殴致伤者赔 15 品银子或者打 200 皮鞭。藏北多赔牦牛、绵羊、茶叶等。《番例》对伤人者的处治规定得更为具体:"凡斗殴打架,伤人眼目、手足者罚三九,伤轻平复者罚一九,若孕妇堕胎者罚一九,若用鞭棍、拳头打人者,罚牲畜五件,互相斗殴者,免罚;若折人牙齿罚一九,拔去缨发者,罚牲畜五件。"① 误伤者一般不追究刑事责任。

5. 造反罪。部落头人掌握司法权,他们利用部落的法律制度竭力维护其统治,对于危及其统治或稍有不恭敬者,定为"造反"罪,严厉惩处。果洛的《红本法》明确规定要"弹压强人",对那些反对上层、敢于同头人作对者坚决镇压。在各部落中,把打骂头人或其亲属、牲畜越界至头人牧地、偷盗头人或寺院上层财物者,均视为大逆不道,或处以极刑,或没身为奴。清雍正年间编纂的《番例》也体现出这种倾向,对一般盗窃案均规定赔偿一

① 转引自《玉树调查记》,195 页。

定的财物，而“凡偷窃喇嘛牲畜者，将贼人之家产、牲畜入官。”[1]《十六法》的“逮解法庭律”中例举了几类必须逮解之人，其中有对抗领主者，也有与高等级人顶嘴者；“重罪肉刑律”明文规定，对于准备企图武装作乱者、平民反上者一律施以肉刑，直至杀害。据这些法律规定我们可以推知，部落中对造反案也是从重处理的。

四、刑　罚

藏族部落处治刑事罪犯的刑罚主要有死刑、肉刑、监禁、没收财产、赔偿、没身为奴或罚劳役、人身侮辱等数种。

1.死刑。死刑是最严厉的刑罚，实施的主要对象是反对上层、逃亡、谋害人命、叛逃到他部落、抗税等案件的当事人。有时，头人觉得某个人比较强悍，威信比较高，对自己是个威胁，也借故处死。根据现有资料看，最早制定和执行死刑刑罚的是藏王松赞干布，他主持制定的吐蕃法律二十条中有“杀人者抵命”的规定，也就是说对于杀人犯要处以死刑。当时，两位应邀来西藏传教的印度沙弥僧还看到执行死刑不久的场面，他们“在穿过堆龙河谷时，看见河边有许多缺眼睛、少头颅的尸体，鹰和狗正在啄食”，他们询问当地人才知“国王住在拉萨，这些尸体是因为触犯刑律被国王治罪的”。[2] 近代，部落刑罚对死刑的执行方式多种多样并且极其残酷，比如，砍头、剖腹、挖心、活埋、土牢关死、鞭笞致死、投水、凌迟等。据说甚至把活人捆绑在天葬场，让老鹰啄食至死；还有的在人的头上涂抹酥油，点燃烧死，美其名

[1] 转引自《玉树调查记》，207页。

[2] 《王统世系明鉴》，128页。

曰“点天灯”。《番例》规定“奸妇交与本夫处死”,[1] “凡家奴弑主人者,凌迟处死”。[2] 偷窃牲畜的为首者要斩首。1950 年,下阿坝部落处理一件谋杀丈夫的案子,奸夫被捆绑后投入河中致死。四川阿西茸部落有三名百姓因交不起大烟税叛逃他部落被鞭笞致死。

2. 肉刑。肉刑即对罪犯施以残酷的肉体惩罚,严重的折磨致死。这类刑罚包括割耳、削鼻、抉目、割舌、断手、刖足、剜膑、抽筋、砸踝骨等,其残忍可想而知。肉刑始于吐蕃王朝建立初期,其二十条法律中就有对“奸淫者断肢”的规定,《旧唐书·吐蕃传》也说,吐蕃“用刑严峻,小罪剜眼鼻,或皮鞭鞭之”。近代部落中,对与人通奸且谋害丈夫的女人常处以劓刑,被割去鼻子的女人叫做“那那玛”,为黑鼻女人之意,视为极其不吉利之象征。对偷盗本部落的惯贼也常处以劓刑,有的以此残害无辜百姓,比如,若尔盖的班佑头人以偷主人东西为名割去了两个雇工的鼻子。对于屡教不改的惯盗惯匪常施以断手、割耳之刑,果洛贡玛仓有 5 人因偷盗被处以断手。若尔盖的上嫩哇部落对于不当差的牧民毒打后割去耳朵,然后像对牛一样在鼻子的中隔骨上穿孔。有的部落,在罪犯双手之间夹上青盐,然后用湿牛皮紧紧裹在一起,牛皮越干越紧,青盐腐蚀双手,最后成为残废。对于惯偷和给敌对部落泄露本部落机密的人常施以抉目的酷刑。若尔盖的墨尔玛部落,让受刑者吃饱后仰卧在地上,将装满泥土的皮口袋压在其肚子上,并用力踩口袋,待眼珠突出后挖去。对逃亡者或屡次违反部落法规的人常处以断足、抽筋、砸踝骨等酷刑。抽筋时先将受刑者的脚敲肿,然后将脚筋割断抽去。本世纪 30

① 转引自《玉树调查记》,191 页。
② 转引自《玉树调查记》,206 页。

年代初，玉树囊谦部落加查百户管辖的属民因违反规定，两次狩猎石羊，最后被剜去膑骨。1958年在西藏当雄宗政府院角还悬着一年前砍下来的两只右手。

3.监禁。对罪犯处以监禁以示惩罚的历史比较早，藏文史书记载，早在第一代藏王聂赤赞普以前"小部落之间纷争砍杀，不分善恶降罪投入监狱"，[①] 说明当时已有监禁的刑罚。至上丁二王时代，直贡赞普的儿子布德巩夹为父报仇，杀死谋害其父的罗阿木，攻下娘若香波堡寨，"将站立直行之人众置于囹圄，将俯地而行之牲畜悉数劫走"，[②] 说明当时对战俘施以监禁。《旧唐书·吐蕃传》对吐蕃的监禁刑罚作过这样的描述："囚人于地牢，深数丈，二三年方出之。"有人说拉萨有蝎子洞，将罪犯投入其中，活活让蝎子蜇死，这也是藏政府监禁罪犯之所，可能是因为潮湿而生蝎子，并非专门所设。藏族部落的法律，对于内部打架或偷盗，或犯有其他严重罪行的人，除赔偿等处罚外并处以适当时间的监禁，有些因人命、抢窃等案被处以罚款而无力缴纳者，以肉刑和监禁替代。被监禁者要戴上手铐脚镣，只供给少量饭食，而且饮食、便溺均在牢中。有的让犯人环抱木桩被锁住，只能坐，不能睡，许多人入狱不久即死去，能活着出来的不多。在藏北，给犯人戴上手铐脚镣，使之行乞为生，这是一种特殊的监禁。

4.没收财产。这是比较严厉而且常用的一种刑罚，在处理人命、偷盗、反抗头人、交不起差税、还不清债务等案时，通常没收犯人的财产。阿坝地区，对于逃亡在外或者为头人、寺院做生意亏本、赚不到规定利润而又不能赔偿者常常抄家、没收其财

---

① 《智者喜宴》(藏文)，上册，156页。

② 《敦煌古藏文历史文书》，33页。

产。根据罪行轻重,没收罪犯财产的一部或全部。在果洛没收财产分为四个等级:一等叫“珠那虚端”,为黑蛇脱皮之意,黑蛇象征罪大恶极的人,脱皮借指没收全部财产;二等叫“那波松扣”,是黑三折的意思,“黑”象征罪行严重,指没收三分之二的财产;三等叫“达莫冬学”,为以箭分弦之意,射箭时箭要置于弓弦的正中间,意为没收二分之一的财产,以被剥夺者的帐房中的锅台为中心,包括帐篷在内对半劈,所有东西没收一半;四等叫“格若松扣”,为白色三折之意,白色比喻罪行较轻,指没收其财产的三分之一。

5.赔偿。赔偿是所有刑罚中最常用的一种。杀死人要赔偿命价,打伤人要赔偿血价,偷盗财物要加倍赔偿等等。在生产、民事、军事等规范中也多以赔偿解决问题。

6.罚劳役。对于无力缴纳罚金者常常处以劳役代罚,有的虽有能力赔偿,但由于某种需要罚做劳役。例如,1931年,玉树的整个囊谦部落都禁止狩猎,当年有许多猎手被罚做劳役,在囊谦给千户修缮彩九寺经堂。服役时间因地因罪而异,有的数日、数月、数年,有的终生服役,沦为家奴。

7.人身侮辱。这是一种比较独特的刑罚,其主要目的是侮辱人格,使之不耻于人类。藏民族特别看重人格,讲究面子,因此,这类惩罚无疑也是相当严厉的。在松赞干布建立吐蕃王朝之前,有一个念氏部落头人之妻对其奴户骄慢横暴,威吓时加,“且以妇女阴部辱咒之”,[①] 奴户申冤不得直,觉得忍无可忍,于是联合其他人推翻了念氏的统治,可见人们对人格侮辱的反感程度。以人身侮辱进行惩罚的制度起源于吐蕃军事法律。吐蕃军队每战之后论功行赏,褒勇惩懦,对于英勇作战、杀敌有功者

① 《敦煌古藏文历史文书》,38页。

挂以虎皮，以示奖励；对于畏缩不前，临阵逃脱者挂狐皮，给予侮辱。侮辱方式各地不尽相同。四川草地一些部落视妇女打架为不祥之兆，认为会给部落招致灾难，给当事人剃阴阳头，以示侮辱。藏北等地在犯人额头上烙字，有的还烙“狗”等字样。果洛地区，把人与狗拴在一起，与狗同槽进食，故意少给食物，让人与狗争食，被狗咬伤。1938 年 3 月，果洛人民突袭马步芳在白玉寺的军事据点，活捉其旅长喇平福，藏民对平时纵兵烧杀奸淫掳掠的喇平福积怨甚深，便施侮辱刑，“用马鞍被于其背，让妇女轮番乘骑，”[①] 以发泄多年蕴结于内心的愤怒。

各地尚有一些不同形式的刑罚，究其内容，与以上所述大同小异，故不详述。

第四节　藏族部落法律制度的特点

综上所述，我们可以看出，藏族部落的法律虽然是习惯法，但其体系已经相当完备。从某种意义上讲，它可以和成文法相比，有其合理、科学的一面，但它毕竟是封建地域部落的产物，也包含着黑暗、荒谬的一面。对于藏族部落的法律制度我们应给予实事求是的公正评价。

前面已经谈到，藏族部落法律的生产规范极力维护部落整体和个人利益，实际上就是维护部落全体成员的利益。草场和耕地的大部分为部落公有，人人有份，它们是部落的最高利益，任何人不得侵犯，否则将受到最严厉的制裁。同时，法律还保护每个人的私有财产不受侵犯，无论是谁的财产，若被别人偷盗或抢占，法律就要追究当事人的责任。法律还保护部落全体成员

① 《马步芳家族统治青海四十年》，228 页，青海人民出版社，1986 年版。

的人身安全，如果发生打架斗殴、伤害等案件，对有关人员进行严厉惩处。若尔盖部落将打架时动刀作为犯罪行为，其所属热当坝部落规定，如果在打架时抽出腰刀，即使不伤人也要罚一包茶；所属唐克部落对打架时动刀者一律罚银元 15 块。《番例》规定，擅动兵器者无论是头人还是平民，都要重罚。青海有的部落对打架时揪对方发辫者重罚，因为牧民认为头是人身上的重要部位，揪头发是对人身的严重侵犯，所以要重罚。至于杀害人命更是部落中最大的刑事案件，绝对不会让凶手逍遥法外。对同样性质的案件，由于种种原因，处置时往往出现不同程度的轻重差别，但从来没有听说过哪一个人犯罪后有逃避法律制裁的。因此，藏族俗谚有"犯罪者国王都无法庇护，造孽者喇嘛也不能超度"之说。部落中的一些不一定是很富裕却德高望重者经常参与调处诉讼，往往很有成效。"穿山羊皮的人所作的裁决，着老虎皮的人也不能翻案"，这说明，部落中的一些平民可以代表群众参与司法管理工作。

藏族部落法律中的有些原则也应该肯定。比如，在川康牧区，诉讼双方各出一位被称为"速巴"的调停人，他们不仅能偏袒己方，也能使己方的诉讼者略为让步，诉讼中的这种互谅互让原则至今仍有意义。在甘南的卓尼藏区，由三四名老民调解诉讼，其中一个代表原告发言，一人代表被告发言，其余的人处于仲裁地位，这当是审判过程中的辩护原则。前面已经谈到，藏北桑雄部落在 1958 年制定的一条惩戒盗贼的法律表明，初犯偷一赔三，鞭笞 100，交 25 两藏银则免打；再犯偷一赔三，鞭笞 200，交 50 两藏银也可免打；三犯偷一赔三，并酌情处以剜眼、断手、割腿肚等酷刑。在一定程度上体现了初犯从宽，屡教不改者从严的原则。另外，有的学者已经提到，吐蕃的法律就已经开始注意刑事责任的年龄、区分故意犯罪与过失犯罪，对共同犯罪中的主

犯、从犯和其他参加者处以轻重不同的刑罚，还对作案后自首者减免刑罚。除此之外，吐蕃法律还注意奖励告发人，比如其《狩猎伤人赔偿律》规定，“查明实情(大伦等级之人——引者)，系被箭射死，赔偿银一万两，交受害者一方和知情的告发人平分”，[①]把告发人和受害人同样对待，可见对告发人的奖赏之重，这对监督犯罪，树立良好的社会风尚大有好处。吐蕃法律中的这些进步、合乎科学的原则，无疑对后来的藏族部落的法律规范也产生过良好的影响。果洛的习惯法规定，凡密报内部人偷盗本部落者，给密报人奖赏骑马。

有的学者说，藏族部落的法律制度中“缺乏禁止性规范、义务责任性规范、许可性规范和引导性规范”，我们认为这样的指责不太符合实际情况。早在松赞干布时代制定的吐蕃法律二十条中涉及禁止、引导性的就多达十六条，这些规范对以后的藏族部落的法律制度产生过深远的影响。众所周知，藏民族以佛教伦理为道德规范，换言之，佛教伦理是部落法律规范的重要补充，“其中涉及禁止性、义务责任性、许可性和引导性的不胜枚举。西藏地方政权在 13 世纪至 17 世纪制定的几部法律中，都有“警告罚锾律”一章，其中心内容是为警戒再犯罪过，责罚犯人缴纳财物赎罪，后来的部落法律将财物赔偿作为刑事惩罚的主要手段，处理人命案，牧区赔偿牲畜，农区割地，比如在青海同仁的浪加部落，死者家属要分割凶手家周围长 2000—4000 尺的田地。这样一来，正如农牧民所说，“有钱者杀人要穷一下，无钱者杀人则连根拔”，使罪犯在财力、物力上大伤元气，使之以后再也不敢犯罪。另外，杀人案发生后，一般先没收罪犯的凶器，等等。这一切都应看作是预防犯罪的措施。

① 《敦煌吐蕃文献选》，8 页。

大家知道，藏族的法律，尤其刑罚过于严酷，这是事实。藏北高原上的民歌控诉道："高山顶上太寒冷，不是我放牧的地方；清水河边风力大，不是我汲水的地方；大官那里刑罚太残酷，不是咱穷人住的地方。"甘孜地区的民歌也揭露部落的法律过于严酷，"在辽阔草原的上方，牵着骏马一同走，毛色光亮不忍舍，官法严厉骑不得。在辽阔草原的中部，牵着犏牛一同走，牛角美丽不忍舍，官法严厉驮不得。在辽阔草原的下方，带着情人一同走，恋人俊俏不忍舍，官法严厉亲不得"。统治阶级以法律为工具残害人民的罪行应揭露批判，但我们也应当看到，那些严酷的刑罚并不是在所有部落中经常使用，有些部落也是偶尔用之。据中国藏学研究中心调查，在藏北地区，以偷盗三大寺的珍宝为最严重的罪行，并规定对这样的罪行处以挖眼、断手、刖足等酷刑，但这种事没有发生过。从某种意义上讲，严法酷刑是与当时的生产力发展水平和社会状况相适应的，千百年来，藏族部落能维持其社会机器正常运转，保持部落内部的相对稳定，与其规定严峻的法律是有一定关系的。

当然，藏族部落的法律制度有许多必须加以批判的地方，最主要的有两个方面：一是等级制度，一是所谓的天断。

藏族部落社会等级森严，头人与平民之间，头人与头人之间，都要遵循一定的等级制度，而这种等级制度主要体现在它的法律制度中。原始公社初期，人们之间的地位完全平等，是团结互助的关系。随着生产力水平的提高，剩余产品的出现，人们的地位发生了变化，产生了等级。据藏文史书记载，最早是藏王松赞干布在他主持制定的六大法律中的《王廷衙署职官安置之法》把吐蕃人分为十一个等级，并依不同等级分别给予玉石、金字、银字告身，汉文史籍《册府元龟》卷九六一《外臣部·土风三》有其"爵位则以宝珠、大瑟瑟、小瑟瑟、大根、小银、大鍮石、小鍮石、大

铜、小铜等告身,以别高下”的记载,与藏文记载相同。据《两造申诉判决之法》中提出要照顾地位高贵者的面子,所判之案使他们有所体面。在稍后的《狩猎伤人赔偿律》、《纵犬伤人赔偿律》、《盗窃追赔律》等律例文献中都提到按受害者地位高低进行赔偿的事。历史上把人分为三等九级:武将为上上,有300以上奴隶的领主和大寺院堪布为上中,有100以上奴隶的领主和小寺院堪布为上下;普通官吏和寺庙执事为中上,中级武官和普通僧侣为中中,出家的领主为中下,无主的自由民、官家差役为下上,定居铁匠、屠户和乞丐为下中,流亡的铁匠、屠户为下下。西藏地方政府的法典又对各等级的命价作了具体规定,从下下等级至上上等级,其命价由白银15两—1000两不等。

在近代部落的法律实践中,等级差别也表现得很突出,根据果洛的《红本法》规定,一个上等男人的命价正额是100头母牦牛,而一个下等女人的命价正额是25头牦牛,是上等男人命价的四分之一,这就是说,四个下等女人才能顶得上一个上等男人。在玉树地区,打死头人其命价有高至100锭银子的,次为60锭银子,最差的也要2000块白洋。而一个平民的命价只有一锭银子。1949年藏历9月19日,上年措部落的百户巴旦被布久部落百长尕藏达杰之侄扎昂杀死,赔命价60锭银子。川康地区的命价也分上、中、下三等,上等为100锭银子,中等为70锭,下等为50锭。上等人的命价为下等人的两倍,按理说这已经充分体现了等级差别,但这尚不能使那些上等人满意。在司法实践中,用名叫“血畜”的牦牛来计算命价,折算时用以支付上等人命价的银子与支付下等人命价的银子之间也形成了等级,上等命价的每锭银子折6头牦牛,中等命价的每锭银子折4头牦牛,下等命价的每锭银子折2头牦牛,这就是说,上等命价的每锭银子是下等命价每锭银子的三倍。这样一来,按上述命价

规定,上等命价为600头牦牛,中等命价为280头牦牛,下等命价为100头牦牛。再按藏族部落地区通用的女人命价为男人之半的原则计算,一个下等女人的命价仅仅是一个上等男人命价的十二分之一,换句话说,十二个下等女人才能顶得上一个上等男人。不仅人与人的生命价值有差别,就是各人所占有的同一种本来价值相同的财物之间也形成了差别。如果有人偷本部落头人的财物,则要赔偿脏物的数倍甚至十数倍的财物,偷平民的一般是偷一赔一,最多也是偷一赔三。这就是说,头人的一头牛等于平民一头牛的数倍甚至十数倍。

法律作为衡量是非曲直的准绳,应当是公正无私的,在它的面前人人平等。藏族部落的各级头人理应如同谚语所说:“以法惩治别人,须先自己守法”,以身作则,秉公执法,对执法犯法者严厉惩处,以教育平民克己守法。但是藏族部落的法律恰恰在这点上存在严重的弊病。清政府似乎已经觉察到这一点,并企图通过法律手段进行补充,在雍正年间编纂的《番例》中对同一罪行的处罚体现着头人严于平民,大头人严于小头人的原则。比如,第二十七条“擅动兵器”款规定,“千户等擅动兵器者,罚二九,百户等罚一九,管束部落之百长等罚牲畜七件,小百长等罚牲畜五件,小头目以及平人罚牲畜三件。”① 又比如第七条“越界驻牧”款规定,“凡分定地方,有他处千户等移进驻牧者,罚犏牛七条,百户等罚犏牛五条,管束部落之百长等罚犏牛三条,系平人户,各罚牛一条”。② 但《番例》对藏族部落法律规范的影响不太大,在处理部落内部纠纷时,仍然是我行我素。藏族部落法律中的等级制度,一方面正是部落社会的黑暗在法律制度上的

① 转引自《玉树调查记》,195页。
② 转引自《玉树调查记》,191页。

反映，一方面又是对黑暗的社会制度的法律维护，二者相互补充，相互依存，恶性循环。

藏族部落的“天断”是一条独特而又荒谬的法律。天断最初的内容是起誓，起誓起源于盟誓，而盟誓制度的起源可以追溯到吐蕃王朝建立以前。据敦煌古藏文文献记载，在松赞干布的父亲朗日松赞之时，盟誓之风相当普遍，那时，不仅部落之间盟誓，就是个人之间也用这种方法维系一种特殊关系。

松赞干布时代起，起誓被用于断案，吐蕃六大法中规定，“破除谎言之法就是以护法神为证发誓”，[①] 这当是最初的关于天断的文字规定。后来其内容逐步扩展，体系渐趋完备，14 世纪中叶制定的《十五条法律》中对天断作了系统的规定。其第九章“狡诳洗心律”，对于起誓、捞油锅、烧泥汤等天断方法和注意事项作了具体、详尽的说明。从此之后，天断被广泛应用于藏族的司法实践中。

天断是科学技术落后和宗教盛行的产物。在审理案子的过程中，如果没有证人而被告又拒不招认，则除了简单的推理之外，没有任何文明的办法足以判断是非。于是，善良的人们寄希望于宗教，认为自己毕生所信仰的神佛是最可信赖的，企图以天断得到公证无私的判决。可是千百年来的司法实践，使他们自己也认识到，天断并不像原来所想像的那么可信，他们首先对以发誓破除谎言的办法表示怀疑，有句谚语说：“窃贼食言，豺狼食肉”，说明真正的窃贼才不在乎下辈子的事，他们宁可发誓、食言，也不会承认其罪恶事实。其他诸如捞油锅、捧镰刀，烧泥汤等天断法，如同天断中的掷骰子一样，也是一种碰运气的赌博行为，按概率充其量也只有一半的侥幸正确，殊不知所谓的天断要

① 《智者喜宴》(藏文)，上册，192 页。

造成多少冤假错案？多少人要为此付出巨大的牺牲？那些被冤枉的人明知是非曲直，也只有把打落的门牙往肚子里咽，最终怪罪于自己的命运，认为是天、神对自己的惩罚。

习惯法所特有的伸缩性，加之其森严的等级制度和荒谬的天断，往往使头人们利用手中的司法权柄得心应手地发泄私愤、残害百姓。青海省黄南州加吾部落千户多吉对其长工夏吾苟巴的残酷迫害就是典型的例子。1930年加吾部落千户多吉丢失一支步枪，便怀疑是夏吾苟巴所偷，把他关进牢狱刑讯逼供，但一无所获。后来由隆务寺院和隆务囊索出面，决定天断解决，诉讼双方各以500两银子为赌注，让夏吾苟巴捞油锅。夏吾苟巴跌跌撞撞地从狱中走出来，当着聚集的千余群众的面从滚烫的油锅中捞出了白石子。但是他没能得到多吉的半两银子，得到的却是终身残废。案件不了了之。在这种法律制度下，诸如此类颠倒黑白、混淆是非的情况时有发生，藏族谚语说："没杀人却要赔偿命价，没偷钱却要赔赃款"，正是部落群众的控诉。

第五章 藏族部落的军事制度

藏族部落的军事制度与部落本身的盛衰存亡直接相关，道理很简单，“在没有明确的和平条约的地方，部落与部落之间存在着战争，而且这种战争进行得很残酷，使别的动物无法和人类相比”。[①] 战争中，一些部落得以生存，甚至兴隆，另一些部落衰败，直至灭亡。藏民族就是在频繁的部落战争中，依靠其武装力量和军事制度，兼并众多部落，最终称雄于青藏高原的。

当有若干个不同的部落互相接触时，由于种种原因，难免产生摩擦，从那时起，部落武装便有了必要。藏文史籍记载的最早的藏族部落间的战争是“十二小邦”、“四十小邦”之间的争斗，“那些小邦沉溺于争斗砍杀”，[②] 这是事实。而且部落间的战斗比较激烈，因为这几十个邦国相互兼并，最后形成藏民族“四大族姓”或“六大族姓”，接着出现了部落联盟，涅赤赞普是有文字记载的第一个藏族部落联盟酋长。部落联盟正是部落战争的产物——为了进行有效的进攻或防御，结成更强大的军事同盟。

那些参与“争斗砍杀”的人便是藏族部落最早的武装，他们所共同遵循的一些规矩就是藏族部落最早的军事制度。

---

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，94页。

② 《智者喜宴》(藏文)，上册，156页。

到了上丁二王时代，部落战争更加频繁，藏文史籍和敦煌古藏文文献都详细记载有止贡赞普被臣下所弑，王子被逐，后来止贡赞普的儿子夏赤举兵为父报仇，追杀凶手及其随从的事。至松赞干布的父亲之时，青藏高原上的代表部落——悉补野部落的武装已颇具规模，其军事制度已经相当完善，关于这点，我们可以从《敦煌古藏文历史文书》所记载的一次战斗中看得出来，其中说："赞普弟伦果尔与母后东宗二人与本土牧守而驻；赞普墀伦赞(松赞干布之父——引者)亲率精兵万人，启程远征。娘·曾古与农·准保二人在达巴夏如山北侧，设哨瞭望，以充耳目。韦·义策、蔡邦·纳森二人充赞普进军之向导击迎请之。遇大河即行涉渡，逢沼泽地即绕道而越，遂攻破宇那堡寨，灭顽敌魁森波杰，芒波杰孙波逃遁突厥矣。"[①] 一方面大举进攻敌人，一方面积极设防以免敌军乘虚而入；一面设卡放哨，一面利用内应向导。知己知彼，能攻能守，这样的武装在当时来说是没有不打胜仗的。松赞干布之时，这支武装更是东讨西伐，南征北战，立下赫赫功绩，成为青藏高原上所向披靡、战无不胜、攻无不克的劲旅。松赞干布依靠这支武装统一青藏高原之后，将辖区分为 61 个千户所，生产、行政、军事三位一体，更突出军事。当时的千户所藏语称作"郭吉东岱"，史书解释"郭"是"属民中比较高级的能执行军事任务的人。"[②] 千户所设千户长一人，藏语称作"东本"，其职责显然主要是领导军事。每十个千户所归一个区管辖，藏语称作"如"，如设两名长官，有的直接叫做"玛本"，意为军官。各如部队的战马毛色、军旗颜色都有明确规定，每个如的士兵各有一方面的专长，松赞干布手下还有上、中、下三个英雄部

① 《敦煌古藏文历史文书》，41 页。

② 《智者喜宴》(藏文)，上册，188 页。

队。各有一段英勇作战克敌制胜的光荣历史。这是藏族部落军事制度最完备的时期。吐蕃王朝时代,其武力强盛,动辄出动数万兵马,曾经一度威胁中原,这与部落武装不无密切关系。

藏族部落的武装直到1959年民主改革时仍然存在。部落武装包括两方面的内容,一是常备兵,一是民兵。常备兵在部落武装中的比重很小,最典型的要数藏北的绛基警卫部队。这支部队总共二三十人,相当于一个排的兵力,由定本领导。其武器按藏军有关规定统一配备,每人一支枪,约50发子弹。官兵待遇也同其他藏军一样。士兵每月2克青稞,42两藏银;定本每月4克青稞,84两藏银。这个警卫排隶属于藏军第二代本团。第二代本团驻拉萨北郊扎什城,系藏军主力,负责委派包括藏北在内的四大地区总管的警卫,因之官兵优越感较强,纪律松弛,欺压群众,有时还外出抢劫。藏北的警卫排,从第二代本团轮流派出,其军纪和战斗力也如此。另外,甘青川地区的土司衙门、守备衙门以及大部落首领和部落联盟酋长的办公地点一般也有专门负责警卫的士兵,人数不多,数人至十数人不等,他们来自民间,多数定期轮换,不像藏北的绛基警卫部队那样正规。民兵是部落武装最主要的力量,我们在下面要谈到的都是有关民兵的一些内容。

武装在部落中有如下作用:一是保卫大部落头人或部落联盟酋长及其办事机构的安全,常备兵的主要任务就是这个。二是抗击外族或外部落入侵,保卫部落安全。《番例》规定,“凡敌人侵犯边境,所有寨落凡头目等各将家产、牲畜收回,即带领所属兵丁速前往所犯地方齐集”,[①] 这就道明了部落武装在这方面的职能。本世纪20年代前后,西北马家军阀两次派兵镇压拉

① 转引自《玉树调查记》,189页。

卜楞，当地部落武装自卫抵抗，打死打伤对方数百人；马步芳家族先后对果洛七次大镇压，屠杀玉树休玛、百日麦玛和雅拉、藏欠、伯虎、江赛等部落，也多次与部落武装遭遇，被打死打伤数千人。三是维护社会治安。在部落地区常常发生抢劫、偷盗等案件，直接威胁人民生命财产安全，影响社会的稳定，部落武装迎击追踪偷盗和抢劫的犯罪分子。有一次一股土匪在青藏交界地带大肆抢劫，藏北安多部落的玛本阿南木带领本部落 100 人的武装前往追剿即为一例。四是用于扩张。由于头人谋求霸权或争夺地盘，部落之间往往发生扩张势力的战斗，这时部落武装成为主要工具。比如，四川墨桑部落头人杨俊扎西，在本世纪二三十年代凭借部落武装战胜拉卜楞寺，吞并邻近部落，成为当地最强大的部落之一。五是对内镇压。这主要体现在追拿本部落成员中的逃亡者，《番例》明文规定要追赶逃人，拿获归案，对因无力缴纳差税或偿还债务而逃亡者，头人组织武装追捕，拿获后从重处罚。

以下从部落武装的兵役制度、装备与训练、部落战争和战术与军纪等方面就藏族部落的军事制度进行探讨。

第一节 兵役制度

《卫藏通志》兵制篇说："唐古忒番兵，向来分派各寨农民，有事则调集为伍……"① 这就清楚说明了它的兵役制度。千百年来，藏族部落的武装一直实行寓兵于民的制度。平时下马为民，在田间耕作、草原放牧，从事农牧业生产；战时上马为兵，扛枪作战，建立武功。直到民主改革前夕，仍然奉行这一套制度。1958

① 《卫藏通志》，303 页，西藏人民出版社，1982 年版。

年前后，对青海省黄南藏族自治州所属各藏族部落的军事力量作过调查统计，泽库县各部落共有 4381 户、17392 人，可出兵 5535 人，拥有长短各种枪支 3077 条；同仁县各部落共有 6926 户，32509 人，可出兵 7870 人，拥有 1601 条枪支；尖扎县各部落共有 3357 户，15822 人，可出兵 2091 人，长短枪支 341 条；加上河南县可出兵 3509 人、枪 1826 支，仅黄南一个地区战时能出动 19000 多兵员，近 7000 条枪支(其中还不包括头人私藏武器)。差不多一户一个兵，三户一支枪。从中可以看出藏族部落武装之规模。由于寓兵于民，藏族部落在兵员征集、武装首领的产生等方面具有与众不同的制度。

一、兵员征集

藏族部落的兵员平时分散在各家各户，只有在战时或训练时才集中起来，而如何集中、集中多少，各部落都有自己的规章制度，概括起来大致有以下五种。

1.按经济实力征集。部落按财产多寡将成员分为若干等级，根据等级征集兵丁，在这种制度下，财产多的家庭多出兵，财产少的少出兵。果洛地区的属民等级按牲畜头数来划分："部落群众所有的牲畜，除了没有长出牙齿的幼畜及掉了牙齿的老畜外，凡长足四颗牙齿的，马三匹为一份，犏牛两头作为一份，牦牛一头作为一份，牛五头作为一份"，"三百份以上者为特等户，三百份以下一百份以上者为上等户，十份以上一百份以下者为中等户，十份以下者为下等户。凡下等户以上者为差户，须承担缴纳财物的差税。下等户以下者称为次化"。[1] 果洛阿什羌康赛

---

[1] 《青海社会科学》，102 页，1990 年第 3 期。

部落规定，特等户出兵十员，上等户出兵七员，中等户出兵五员，下等户出兵一员，次化户每两户出兵一员或从事传送消息，充当配合作战的兵员。如果本户没有足够的兵力，可雇佣其他牧民代替。

2. 按户征集。这类征集法的依据是家庭人口和男性成员的数目。据果洛藏族自治州政协副主席俄合保介绍，将部落中的所有家庭按其人口分为若干等级，再按级征兵，特等人家每户征3—5人，大户人家每户2—3人，中等人家每户1—2人。一般户也按户应征，夫妻分离者，亦须应征，按步兵例征集。凡不能服役者按丁等级科以枪支、马匹、牛等。

3. 成年男性人人皆兵。有些部落规定，不论户口、财产，凡成年男子都要无条件地承担兵役，四川的嘉绒土屯地区即如此，甘青藏有的部落也实行这一制度。以这种办法征兵的部落往往对应征对象年龄作明确规定，一般在18岁至60岁之间，称之为"十八六十兵役制"，在紧急情况下，将年龄扩大到15—80岁之间。西藏地方政府组建有常备军，平时常备军执行正常军务，但在危机关头也实行"十八六十兵役制"，比如，在西藏人民第一次抗英战争期间，噶厦政府召开全藏会议，制订了《抗英卫教守土神圣誓言书》，号召全藏僧俗人民一致行动，共御外患，会议还决定，视战局发展情况，实行"十八六十兵役制"。

4. 数户出一兵。有些地方在部落与地方政府之间还设有一级机构，这些地区的部落武装是以相当于部落联盟的这一级行政机构为单位建立的，其兵员总数有一定编制。例如，藏北的部落武装主要是以宗为单位建立的民兵组织，据50年代的档案资料记载，黑河宗的民兵800人，聂荣宗大约500人，索宗约1000人，郎如宗约250人，申扎宗约250人，达木萨迦宗约270人。各宗再按人户或牲畜多少向各部落下达名额，因此不像甘

青川藏区那样户户出兵，而是往往数户出一兵。按有关规定霍尔三十九族共出兵 1000 多人，摊到各部落，每九户人家出一兵丁，他们往往从支不起差役的穷人中雇人顶替。

5. 寺僧为兵。按宗教教义规定，僧人要持守多种戒律，杀生则为佛门第一大戒，本来僧侣和军事应当说是风马牛不相及。但是，严酷的斗争，使宗教界也不能独处世外桃源，断绝不了与兵戎之缘份，为了防卫和自身利益，藏族许多寺院都建立了自己的武装。他们也常常卷入世俗纷争乃至部落战争。寺僧武装在西藏比较常见，而且成为一支重要的军事力量，上述第一次抗英战争期间的全藏会议上还决定，为了有效地抗击英帝国主义侵略，“以大、中寺庙为主组织僧兵”。[①] 僧侣武装在甘青地区也存在，周希武在本世纪初考察玉树时也看到这种武装：“寺僧亦能军，其战斗力较番民尤力，经堂楣间，常悬枪械刀剑及古甲胄、弓矢、戈矛之类。”[②] 有武装的寺院，其僧侣中的年轻力壮者在战时皆为兵。

在绝大多数部落中，出征作战是男人们的事，没有男丁的家庭出钱雇人顶替。但有的部落也允许女人参与战事，比如，玉树的扎武部落规定，没有男丁的妇孺户，有枪出枪，有马出马，无枪无马时，则出女丁做驮运东西等辅助性工作。

在从属部落中，有的完全失去独立性，事事听命于宗主部落首领，有的部分失去独立性，许多事务仍由自己作主。若发生军事冲突，无论独立性大小，从属部落一般要听从宗主部落头人指挥调度，统一出兵、出枪、出马，参加战斗，共同进攻或防御。另

① 《西藏文史资料选辑》，第七辑，西藏自治区政协文史资料研究委员会编，6 页。

② 周希武《玉树调查记》，72 页。

外,有的部落还自愿出兵帮助其同盟部落,比如,1948年,四川的阿坝部落与黑水部落的纠纷发展成武装械斗,当时,麦哇部落出动3000兵员,帮助其同盟者阿坝部落攻打黑水部落。

二、武装领导

易洛魁人的军事组织中,"其军事首领,也可以从氏族以外的人中选出,有时他的职位暂缺"。[①] 军事职务并非常设,平时可有可无,这可能是处于原始状态的部落的一种制度,因为,在部落的早期阶段,部落间虽有摩擦,战争并不是很频繁的,因此,常设军事首领一职,其必要性不太大。藏族部落的军事首领称作"玛本"、"莫红",为带兵官之意。玛本在许多部落中也并非常设职务,一般由头人兼任,大部落头人为大带兵官,小部落头人为小带兵官,或由部落头人临时指定。"千军易得,一将难求",临时指定玛本也不是随便指定任何一个人就行,而是有一定的条件。最起码本人要有一枪一马,枪法好,具有一定的军事指挥能力;最重要的是要勇敢,否则会被人们瞧不起,藏族谚语对这种人讽刺道:"军官缺乏勇气,狐狸穿上盔甲"。被指定的带兵官,战时具有一定的权力,战斗结束后,无论大小,其职务自动解除,恢复原来的身份,这就是说,"军事首领仅仅在出征时才能发布命令"。[②] 我们认为《卫藏通志》"番兵既无统率"[③] 一语可能就是针对这一点讲的。

我们在藏区进行社会历史调查时,有幸得以参加藏族人民一年一度的射箭比赛。射箭活动及其组织与部落武装和战争有

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,82页。

② 《马克思恩格斯选集》,第4卷,82页。

③ 《卫藏通志》,303页。

着一定的联系。射箭活动的组织者主要是两位“达红”(可直译为箭官),每年的射箭活动要在若干部落间进行十数场甚至数十场比赛,有趣的是作为比射活动中的主要人物,达红并不是固定由某人担任的,而是看每场比赛的结果,如果达红组织有方,能战胜对方,则认为达红称职,可以继续担任,否则要撤换,甚至每场都可能有新的达红上任。比射活动中临阵换将以及近代部落中许多军事首领并非常设等现象,当是藏族部落原始军事制度之遗迹,这里以战争的胜败作为判断军事首领是否称职的直接标准。

随着社会的发展,部落间的战争日趋频繁,军事在部落中的地位更加重要,常设军事首领职务成为必要;同时,这一职务可以给担任者带来一定的好处,于是有人力图将军事首领转变为常设职务甚至是世袭的职位,因此,在不少部落中设有专职带兵官。藏北安多部落的牧民阿南木英勇善战,枪法又好,当选为本部落的玛本,后来在黑河举行的赛马会上比赛枪法获得第一名,被黑河宗任命为“甲本”,为百名士兵之长的意思,成为安多部落的专职玛本。四川阿坝地区的带兵官,由老民推荐,土官任命后即可担任。一般情况下,每个大部落有两名带兵官,小部落有一名带兵官,小部落带兵官通常由头人兼任。中阿坝的军事组织系统是:莫红(全部落的总带兵官)——莫红拉(大带兵官)——措红(小部落的带兵官)——哇红(相当于班长)——士兵。据1958年调查,中阿坝大部落头人华尔功成烈的基本部落设总带兵官1人,名叫特尔多;大带兵官5人,他们是学个多玛的豆根和尕波,学个哇玛的奎歌和扎布拉,以及学个蛮玛的述尔格。其中特尔多和奎歌还代表大头人兼办整个部落的外交和司法事务,尕波常常受托处理其他从属部落的司法事宜。大头人的直属部落麦尔玛共有三个莫红:一是总带兵官拿摩加,一是他的助

手,一是大带兵官墨钢云巴。藏北的部落武装统由各宗掌管,因此其总首领由宗或驻宗警卫排中委派,比如,霍尔三十九族的一千多兵马由委派的“代本”(团长)一人统领。代本以下,每250人设“如本”(营长)1人,每100人设“甲本”(连长)1人,每25人设“定本”(排长)1人,每十人设“久本”(班长)1人。代本以下的大小头目都是从本部落中挑选出来的。

若需两个以上部落联合行动,共同对敌作战时,必须有一个军事首领统一和协调各军事力量间的行动,这时召集各部落头人联席会议,一般推举较强部落的头人为总指挥。公元7世纪初,青藏高原上的部落战争中,参战的不少部落拥戴比较强盛的悉补野部落首领朗日论赞为统一的军事首领即为一例。又比如,马步芳家族多次对果洛进行武装镇压,以贡玛部落头人为总指挥,许多部落联合抵抗。然而,这样的联合以及统一的军事首领往往不能发挥其最佳作用,正如恩格斯对易洛魁人的联合军事行动所评论的那样,“假如有几支这样的队伍为了一次大规模战事而联合起来,其中每支队伍只服从它自己的首领”。[①] 果洛部落武装联合抗击马步芳家族镇压的战争终归失败,纵然有各方面的因素,但联合的诸部落各行其是,不能有效地配合、协同作战,以致被个个击破,也是一个十分重要的原因。

古代藏族部落武装的首领或带兵官,由部落头人会同老民商议决定,但也有毛遂自荐产生的。比如,在郎日论赞时期,达保地方已入编为氓的民户图谋叛乱被侦知后,郎日论赞便召集大臣们商定平叛军的带兵官,这时有个名叫参哥米钦的人自告奋勇,说:“不才堪充此任”,另外有个名叫琼保邦色的老将也想去,二人争执不下,最后郎日论赞就让参哥米钦统领部队前往达

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,89页。

保地方平息叛乱，结果凯旋而归。[①]

藏北有些部落内设有“玛学”组织，“玛学”是武装部分的意思，它不是部落下属的一级组织，而是直接受辖于宗政府按居民点划分的地区性防匪组织。当雄全宗有 12 个玛学：萨卡玛学、哈木果玛学、达目图玛学、康玛玛学、果查玛学、倍黑玛学、曲美玛学、将多玛学、成多玛学、达美玛学、倍图玛学和加尔根玛学。玛学负责人，由住在玛学学内的部落最高头人担任。如果没有高于久本的头人，久本也可以兼任玛学负责人。青海不少部落的武装由“求得合”领导，这个组织最初由部落头人选拔身强力壮、能说会道、英勇善战且有一定经济基础的人组成，其人员数人至数十人不等，其领导多由部落头人兼任。“求得合”组织在平时管理生产，调解纠纷；战时组织和领导武装力量。

三、寓兵于民的必然性

在藏族部落中，成立一支专门的军队，条件尚不成熟，首先，成立职业军队必要性不大。职业军队是国家机器的一部分，其主要职能是对内镇压被统治阶级的反抗，对外抗御外敌侵略。藏族部落内部虽然已经分化为统治阶级和被统治阶级，出现了剥削和压迫，但氏族制度和部落制度仍在各方面发挥着重要作用，加之宗教能在很大程度上暂时缓和阶级矛盾，所以阶级矛盾尚未激化到不可调和的地步，统治阶级暂时还不需要组织一个专门的工具——军队来镇压被统治阶级；藏族部落间的相互侵犯现象时有发生，有时也造成一定的人员伤亡，但其结果充其量使部落的生命财产遭受损失，或者部落的地位有所改变，不致于

① 《敦煌古藏文历史文书》，42、43 页。

造成整个部落的灭亡,因此尚不需要成立专门用于进攻或防御的军队。其次,专门军队与藏族部落的生产力水平不适应。稍具规模的部落间互不统属。一般的部落只有数百户,千余人口,上万人的部落是很少见的,而且藏族部落的生产力水平普遍低下,其人力、物力、财力都不足以支持一支专门的军队,即使建立了这样一支军队,其长期存在也是相当困难的。第三,中央或地方政府不允许部落有职业军队。松赞干布建政后,各部落统归其治下,吐蕃王朝崩溃后,又归各地方势力管辖,元以后又统一于中央王朝治下。任何部落正规的武装力量都是地方政权和中央政权的最终隐患,他们不会听任这种力量存在的。

在这种情况下,实行寓兵于民的兵役制度,既能满足部落的军事需要,又不会给社会造成更多的负担,是解决兵员问题的最佳方法。藏族部落能成功地推行寓兵于民的制度,主要有两方面的有利因素:一是土地仍在部落公有的名义下使用,部落成员一旦得到部落土地的使用权,他们也就有了保卫整个部落土地的义务;二是藏族部落的大多数人过游牧生活,其生产活动和生活方式决定了他们常与马匹和枪支打交道,使他们得天独厚地具备军人的某些素质。所以,藏族部落成员都能做到召之即来,挥之即去,可以随时承担短时期的"草原战斗"任务。

第二节 装备与训练

一、武器装备

1.装备概述。人类为了在严酷的环境中求得生存,一开始就十分注意装备自己。原始人以木棍、石块等作为对付野兽的武器,这是人类最简单也是最早的装备。接着对这些武器作了进一步改进,将石块撞击成有棱角比较尖利的器具,把木棍制成

标枪，这些器物既用于采集、狩猎等生产劳动，同时也作为自卫的武器。

藏文史籍《智者喜宴》有一段文字记述了兵器的历史。书中说，在青藏高原上出现人类以前由夜叉等十类神灵统治，当时依次出现了弓箭、斧头、罗刹腿、火炮、刀、绳、乌朵（投石器）、铠甲等战争所用器械。藏文史书中的这些记载虽然具有浓厚的神话色彩，但毕竟为我们研究这些武器的发展提供了参考资料。

1978—1979年，在西藏昌都发掘的卡若新石器时代遗址中，不仅出土了打制的矛、簇等物，还有磨制的斧、锛、凿、刀、镞、矛等石器。卡若遗址已有十余个放射性碳素鉴定结果，早期距今4655±100年（树轮校正5555±125年）——4280±100年（树轮校正4750±145年），晚期距今3930±80年（树轮校正4315±155年）。[①] 说明这些武器的雏形早在四五千年前就在青藏高原问世了。

之后出现了金属武器，在青海省境内的循化县等地发现了卡约文化，"潘家梁墓地男性随葬品有铜斧、铜镞、铜锥、钢刀"[②]等物，经碳14年代测定距今有二三千年的历史。这些铜器起初作为财富的象征，随着其数量的增多才逐渐用于生活、生产和战争。镞是弓箭的重要部件，它的产生说明弓箭这一具有划时代意义的武器至晚也在一二千年以前就在青藏高原上诞生了。

根据藏文史料记载和藏族社会生产力发展状况分析，刀矛之类的金属兵器在吐蕃第八代赞普止贡赞普时代已经产生。藏文史书中说，在这位赞普生活的年代，人们把"木头烧成木炭，熬煮皮子获得皮胶。挖出铁、铜、银三种矿石，用木炭把他们烧熔，

① 《西藏史研究论文集》，27页，西藏人民出版社，1984年版。

② 《青海古代文化》，75页，青海人民出版社，1986年版。

冶炼出铁、铜、银三种金属”,[1] 进而用这些金属制造兵器已成为可能。敦煌文献记载,止贡赞普要求他的一名臣下与他比武,对方提出,“请授于大王神库中自动穿刺之戈矛,自动挥舞之长剑,自动穿着之甲胄,自动戴着之兜鍪。以上几种神通变幻之灵物若能赐予臣下,臣可以与大王一试”。[2] 赞普答应赐给这些器物后,二人进行比赛。赞普将这些器物藏于神库,说明当时将它们视为至宝,当是新问世不久。其中的兵器、甲胄与原始的石块、棍棒相比,有天壤之别,确实神奇至极,难怪有“自动穿刺”、“自动挥舞”、“自动穿着”之类的赞美词,奉之为“神通变幻之灵物”。当然,这些器物刚刚问世,不可能很多,于是由部落首领统一保管。民间还没有这些东西,战斗中大量运用的仍然是比较原始的武器。

《敦煌古藏文历史文书》记载,7世纪初,一个名叫韦·邦多日义策的部落首领父兄子侄七人与松赞干布的父亲朗日论赞于拉木、恰拉山中间之冲木地方盟誓,按照盟誓惯例韦氏家族以半克青稞煮酒,奉献饮宴,并给朗日论赞献上十套犀皮铠甲、两把带鞘长剑。[3] 据说长剑是从战场上缴获的,这就说明,当时长剑已广泛运用于战争,至于铠甲起码也由将领穿着。从中我们可以想像得出藏族将士那身着犀牛皮铠甲、手执长剑的雄姿。

在吐蕃王朝时代,部队多为骑兵,主要运用弓箭、大刀、长矛,关于这方面史书有不少记载。后来出现了火枪。到了近代,由于帝国主义侵略、藏族部落与内地交往频繁等原因,步枪等武器也在部落地区出现,这时已经不是《卫藏通志》所记载的藏兵

---

① 《王统世系明鉴》,47页。
② 《敦煌古藏文历史文书》,30页。
③ 《敦煌古藏文历史文书》,48页。

“多不使用军器”的时代了。周希武说，本世纪初，玉树各部落“其器械则戈矛刀剑外，鸟枪最多，来福次之，后膛快枪又次之。二十五族，大率族有快枪十余杆至数十杆，马则族各数百匹，或至千匹”。[①] 在民主改革前夕，部落武装除了长枪、短枪之外，还有机关枪、望远镜等比较精良的装备。据对果洛各部落的调查统计，部落的枪支多为“汉阳造”、“三〇式”、“七九式”、前苏联造“水连珠式”等，少数头人和富裕户有短枪，多为“快慢机”。在川西北部落，新旧各式步枪都有，平均每户一支多，部落头人有卡宾枪、轻机枪。

果洛州政协副主席俄后保先生在《果洛若干史实的片断回忆》一文中有一段记述部落武装装备的文字，有助于我们进一步了解这一问题，现转录如下：“果洛的武装装备是相衍古老的一套军装。纳入战斗行列的人们，身穿铠甲，头戴盔、护盔，腰悬弓袋箭囊——右佩箭袋，插满利箭和锦件‘卜尔久’；左佩豹皮弓袋，内置硬弓及其锦件‘惹知后’，阿什羌旦增达尔吉有九眼六面锁子甲、四堺盔帽、犀角长弓、镂金大刀，贝巴占杜有九连环锁子甲、光明螺盔等。其后，又出现甲衣、护头盔，右佩枪袋，左佩弹囊，角质绶带。阿什羌华庆贡用各种绫绸结成装饰的战神光明护身甲衣及维尔玛（战神的一种神邸）光明盔、火焰枪套、吃肉砍刀、守护神黑色毒矛等武器。其后，传入了火枪、步枪，面貌大大改变了。”[②]

藏民有两种比较特殊的武器，一是套绳，一是乌朵。套绳本是牧民在草原上用来捕捉牛马等大牲畜的工具，牧民骑在马上，

---

① 周希武《玉树调查记》，72 页。

② 《青海文史资料选辑》，青海省政协文史资料研究委员会编，六至九辑合订本，60 页。

抓住绳之一头,将打成扣子的另一头对准目标甩出去,即能捕获目标,套绳用来捉人更是得心应手。藏族八大戏剧之一——《诺桑王子》中,就有一个小猎人用套绳活捉仙女的内容。乌朵又叫抛耳绳,也是放牧用具。乌朵由两米左右的毛线拧制而成,绳正中劈开约两寸长的一个口子并以皮子缝制成凹状,绳的一头置一扣环。使用时右手无名指插入环中,同时紧握另一头,在绳中间的皮制凹坑中置一个乒乓球大小的圆形石子,然后将绳用力沿顺时针方向甩转,几圈过后对准目标用力一抛,同时将没扣环的绳头自然松开,这时石子借绳子旋转形成的巨大离心力飞出去,在五六十米之内能击中目标。在战斗中,没有武器的兵员常常使用乌朵。据说,西藏人民在抗击英帝国主义侵略时也使用过乌朵,由此还形成了一首民谣:"羊毛做成的乌朵,是九股毛线拧成,从曲米谷前甩出,正中英国兵的鼻子。"

2.装备来源。部落武装的装备来源主要有两个方面,一是集体置办,一是民间自备。部落留有一定的公共耕地、集体草场、公有林场等,公共耕地的收获、公有林场的收入以及集体草场向借牧者收取的草钱等,均归部落共同所有,这些集体收入除用来支付全部落性的宗教、文娱等活动经费外,也可以用于购置武器装备。此外,部落中因纠纷而罚取的钱物、税收等收入中的一部分也可以用于这方面。有的部落直接向当事人科罚枪支、马匹,比如果洛的头人可向不服从调解的诉讼者罚 10 支枪、10 匹马。部落集体置办的装备提供给那些确实无力武装自己的人使用。

装备最主要的来源是民间,部落以"取之于民,用之于民"号召全体成员自行准备枪支弹药、马匹战具,为了将所有装备落到实处,往往按各家各户的财产等级进行摊派。四川墨桑部落规定:一等户 3 匹马、2 支枪,二等户 2 匹马 1 支枪,三等户 1 匹马

1 支枪，四等户也要备马或买枪，五等户是最贫困的人家，可以不买枪，但必须参加战斗，带兵官把富裕户多余的枪支马匹分配给他们使用。果洛的康赛部落规定，一等户购买 3 支好枪、500 发子弹，1 匹上等马；中等户备 1 支好枪，100 发子弹，1 匹上等马；下等户准备 1 支好枪，50 发子弹，1 匹上等马；此外，不论贫富都要准备马鞍、马褡子 1 副，马缰绳 1 条，使用火枪者要准备火药百份，引火绳 3 庹（两臂伸开的长度，约相当于人的身高）。备战的枪马、弹药由头人登记，不许短少或损失，若有短少而未及时补足者要罚款。玉树扎武部落有关装备方面的规定更加详细，要求更高：一等户长枪 1 支、子弹 200 发、短枪 1 支、子弹 200 发、战马 2 匹；二等户步枪 1 支、子弹 200 发、战马 1 匹；三等户特等骗马 1 匹；四等户马 1 匹、火枪 1 支、铅弹 200 发、火药 30 斤、火绳 30 庹；五等户骡马 1 匹、战刀 1 把；六等户徒步，火枪 1 支、铅弹 200 发、火药 10 斤、火绳 30 庹；七等户徒步，战刀或长矛 1 把；八等户徒步，乌朵 1 副。实行“十八六十兵役制”的部落中，成年男性人人皆兵，每个家庭有几个适龄男子就准备几套装备，这实际上就是按户口摊派装备。有些部落不一定每家每户都准备枪支、马匹，比如，藏北霍尔三十九族，每九户出一兵丁，其给养和武器装备也统由出兵差的九户人家负担，一个人的装备分摊到这九户，充其量也是数户一枪，数户一马，数户出其他用具。

僧兵的部分装备是集体购置的，也有一部分来自部落成员的布施。周希武在玉树看见寺院的经堂楣间多悬有兵器甲胄，他认为其来源是，“番俗，百户死则以平生所用兵器输之寺院，以为斋醮之酬谢物”。[①] 那么，为什么要以平生所用兵器作为酬谢

① 周希武《玉树调查记》，72 页。

物呢？兵器是直接伤害生命的工具，按佛教教义讲，伤害生命的人死后要坠入地狱；百户作为一部落之首领，生前为部落或个人利益难免动用过兵器，这已经造成了"罪果"，为了承认罪业，表明断绝与兵器之关系，求得原谅，于是将兵器献之于寺院。但是，寺院在无可奈何的情况下又将这些兵器用于战争。这是出世与入世之间矛盾的一个反映。

今天在藏族部落地区比射用的弓箭来源有两个：弓有竹质的，也有角质的，大都为皮弦，也有以钢丝为弦，每个小部落仅有二三副弓，都是按人户出钱购置或请弓匠制作的；其箭为竹杆铅头羽尾，每户均备有两杆箭，平日自家保管，比射时自己专用。其弓箭来源与部落武装的装备来源一致。

部落通过各种途径，能够征集到足以武装自己的各种武器装备，近代部落中新式武器的数量也是相当可观的。据1958年调查统计，青海省的黄南藏族自治州所属各部落不包括头人私藏武器，仅在民间就有各种枪6895支，平均每三户一支枪。其中势力最雄厚的和日部落，共有1189户，能出兵1850人，枪支多达1403支，平均每户一支多，几乎每兵一支枪。

二、军事训练

在战争中起决定作用的是人，因此，设法提高战士的战斗力成为藏族部落武装经常性的一项工作。千百年来，部落经常对自己的成员进行集体观教育，加之每个成员与部落息息相关，以及早已形成的尚武风习，基本上人人都具有为部落利益就是赴汤蹈火也在所不辞的集体主义和英雄主义精神。所以，部落武装在训练中将主要精力用于提高士兵的作战技能上。藏族部落武装的军事训练主要有专门训练、实用演习、比射和赛马四类。

1.专门训练。这种训练的目的很明确，直接为军事行动服

务。古代部落中如何进行专门的训练，我们目前尚无这方面的材料以资说明，但我们知道古代部落的战争经常发生，有时相当频繁、激烈，藏族部落之间也不例外。每次战斗就是最实用的训练。在这种情况下，没有专门训练的时间，也没有专门训练的必要。所以，可以肯定，当时不会有更多的专门训练。

吐蕃王朝建立之后，常有赞普清点兵册、检阅部队的活动，比如，“及至狗年（高宗上元元年，甲戌，公元674年），赞普……点验红册（军丁名册）”，[1] 又“及至猪年（玄宗开元二十三年，乙亥，公元735年），夏，赞普牙帐驻于‘准’之芒岱垅。于倭祐四队骑军，由赞普过目检阅”。[2] 无论点验军丁名册还是赞普检阅部队，在这些活动中至少要集合队伍，进行演练，这都应视为专门训练。到了近代，有不少部落定期专门训练武装。藏北的民兵在战前集中训练，比如宗的民兵有一次集中训练长达一个月之久。训练期间，每个民兵由部落供应30斤糌粑，1克酥油，1.5只羊，2块方茶。果洛的康赛部落从每年的农历5月3日起集中训练，训期一般为六七天。参加训练的兵员要全副武装，进行赛马、打靶等演习，接受头人检阅。康赛部落临近黄河，为实战需要，还要求每个兵员必须掌握游泳术，都要能够背着马鞍、枪械、子弹等物泅渡黄河。集训期间所需之酥油、糌粑、茯茶、肉食等物由部落集体负担，多以摊派解决。旺钦本各部落每次训练，每户征收一二十斤牛羊肉，三五斤酥油。松潘、若尔盖等部落每年在庙会或祭山时，集中部落的青壮年男子，要求集中者骑马、持枪，接受头人检阅，如果有人缺席或枪马不齐，就罚50斤酥油或若干包茶叶，所罚之物由小部落头人或牌头统一保管，留作部

① 《敦煌古藏文历史文书》，5页。
② 《敦煌古藏文历史文书》，21页。

落公用。

2.实用演习。牧区的狩猎是一种实用演习，尤其射猎野牛更具实战色彩。野牛是一种报复性很强的群聚动物，如果发现同类被伤害，其余野牛则设法寻找猎人进行报复，一旦找到猎276 人，那么据说用它们能在冰封地带行走的如刀之四蹄踩死，或者用长有苔刺的舌头舔剥皮肉致死。因此，猎取野牛要有一整套周密的军事措施。南卡诺布先生详细描述了川康牧民杀猎野牛的具体情节："猎取野牛的牧民到达有野牛群地方时，先垒起几个隐蔽堡，几个猎人持枪埋伏其中。其余狩猎者骑马包抄野牛群，想方设法把野牛赶向猎人隐蔽堡附近。当野牛接近隐蔽堡时，追赶野牛的人迅速避开。此时，隐蔽堡内猎人，选定幼犊射击。但当几头野牛中弹出血时，野牛群就汇集到跟前，发出名为'血呼'之巨吼声，如果看见猎人，野牛全都奔向该处。此时，避离现场的猎人，一面高声呐喊，一面鸣枪(吸引)，野牛群便闻声扑去。这样，牛群便奔向其他地方，不再回到隐蔽堡方向。"[①] 一次狩猎不亚于一场战斗！部落的草场、耕地和森林是武装保卫的重点对象，因此，常常派出人马巡逻、搜山，比如康区在夏秋两季进行不定期的搜山，主要侦察有无偷牧、偷猎者，有无盗贼、侦探等等。搜山或巡逻时，年轻人骑马扛枪，全副武装，在执行任务的过程中有时还发生小规模的战斗。此外，缉拿逃人、追踪盗贼、武装劫掠等等，也是实战演习。

3.比射。藏族部落中的比射之风早在吐蕃王朝建立之前就十分流行，止贡赞普就是在与臣下比试武艺时被杀死的，《敦煌古藏文历史文书》对此有详细记载。今天在农业区部落冬闲或年节时候仍然要举行部落间的比射，称之为冬射。冬射一般在

---

① 南卡诺布著、索朗希译《川康牧区行》，59 页，四川民族出版社，1988 年版。

邻近部落间举行,部落间互相访射。射场设在一片开阔的空地,相隔六七十米置两个高约一米的土堆,土堆内侧用树枝造两个边长约一米的等边三角形作为靶子,甲乙部落以相等人数的男性在靶子之间一一对射,射中的位置高者获胜。比射时,可在对方射手耳根尽力吼叫,以降低其命中率;每中一箭,射手队友欢呼雀跃以示庆贺。冬射时,主队部落男女老少、僧俗公民倾巢出动,观战助威,即使风雪交加也雅兴不减。最后,以隆重的"箭宴"宣告一年一度的冬射结束。比射不仅在部落内进行,而且在家族乃至家庭中也可以进行,陈渠珍在本世纪初随川军入藏,亲自参加了当地望族彭措家的比射。每次比射能进一步提高参赛者的射艺,涌现出许多优秀射手,比射的效果甚至超过专门训练。

4.赛马。牧区藏族部落每年举行赛马活动。赛马是融文体、军训于一体的特殊活动。有的藏文史书说,金城公主的未婚夫姜查拉温在赛马时不慎坠地而死,所以她才嫁给其父梅阿措,说明赛马活动在当时已经很流行了。现代赛马活动中具有浓厚的军训色彩。川西北的赛马会上,进行骑士双双跑马口摘或手摘地上的花朵、争夺长矛等项目的比赛和速度比赛等等。马术比赛的优胜者还要表演"耍枪",即在奔驰的马上侧身持枪,左右转身射击,等等。甘肃松山的藏民大会、拉卜楞的插箭盛会,都在每年的规定时间内举行,其中有宗教活动,也有文娱活动,更有射击、赛马、马术、赛跑、登山等体育比赛,这些都是对部落武装的一种技能训练。有的地区,女子也参加赛马,而且马术出众。陈渠珍在西藏某地一个名叫彭措的人家看到女子赛马,他说:"一望,平原数里,细草如毡。地上每三四十步,立球竿一。竿高尺许。乘马女子皆束丝带,袒右臂,鞭策疾驰,其行如飞。至立竿处,则俯身拔之。以拔竿多少定输赢。中一女子,年约十

五六，貌虽中姿，而矫健敏捷，连拔五竿，余皆拔一二竿而已。”[1]陈氏还因此与那位姑娘结为伉俪。

据说赛马活动的原始目的也是让官员们有所准备以便随时可以迎击敌人，以前的官员们为了在比赛中取得胜利，获得奖励，从而提高自己的威信，往往在几个月前就进行练习。同样，近代的赛马、比射等活动的意义，不仅在于正式比赛场上得以训练，更重要的是为准备参赛而进行的经常性训练。通过以上种种训练以及兵员个人在农牧业生产和其他场合自觉地进行枪法、马术等练习，以致几乎所有成年男子人人能骑善射，成为随时可以参战的战士。

第三节 部落间的战争

藏族部落的战争大体可分为两类：一类是部落与地方军阀势力间的战争，一类是部落之间的械斗。无论哪一类战争，都有一定的起因、冲突过程和最终结果，现依部落战争的顺序分别进行论述。

一、战争起因

部落战争的起因多种多样，概括起来主要有以下五个方面：

1. 民族压迫和经济掠夺。反动的地方政府、军阀势力视藏族人民为任意宰割的鱼肉，进行残酷的政治压迫和经济剥削，部落群众以各种形式进行反抗，军阀派兵镇压，人民揭竿而起导致部落武装与军阀势力之间的战争。青海蒙番宣慰使马麒于

[1] 陈渠珍《康藏高原历险记》，46页，重庆出版社，1982年版。

1911年派兵占据果洛，旋与凉州镇守使马廷勷勾结，派人在果洛北部的玛沁雪山开采金矿，并为控制玉树地区，经常向果洛摊派乌拉，各部落牧民不堪其扰，激起了强烈的反感。果洛人民不能容忍这种经济掠夺和对他们所崇敬的神山的亵渎，于是以贡玛仓部落头人马图卜多为首的部落武装进行反抗，逐杀金矿民工，袭击马家的商旅粮队，双方形成严重对立。马麒于1921年从拉卜楞、拉加、阿尼玛沁三路出兵，并胁迫环海和拉卜楞、拉加等地活佛和头人进攻果洛。从此时起直至40年代初，马家七次进兵镇压果洛各部，而果洛各部落人民联合抗击马家军队，在果洛近代史上写下了重要的一页。由于民族压迫和经济掠夺引起的部落战争，在西藏、甘肃、四川等部落地区均有实例。

2. 争夺地盘。到了近代，草场和耕地已经瓜分完毕，部落间由于争夺土地常常引起战争，还有的为争夺势力范围，也发生争斗。比如，甘肃的拉卜楞与四川的中阿坝为了争夺铁布四部落和卡基卡部落，双方各把持一个寺院，长期闹纠纷，于1930年和1935年双方各出兵近万人械斗，造成惨重损失。远在清顺治九年(公元1650年)，五世达赖喇嘛由北京返藏途经玉树囊谦苏莽地区时，修建一座寺院，名曰尕旦寺，其历任堪布由西藏委派，寺僧多为当地居民，其中一半属大苏莽百户管辖。寺院和大苏莽百户争夺寺院附近的一片耕地，双方连年武装抢种抢收，导致械斗，造成人员伤亡。后来各以地方军阀势力为后盾，酿成30年代的青藏战争。在部落间争夺地盘的纠纷中，地方军阀势力为达到不可告人的目的，往往推波助澜，不择手段地将本来处在兵刃对峙中的部落双方推向相互残杀的战争之中。西北军阀马步芳臭名昭著的"一地两照"伎俩便是最典型的例子。马步芳把同一处草山的放牧执照制成一式两份，分别发给在今青海省黄南藏族自治州境内的加吾利吉和在今甘肃省甘南藏族自治州境内

的甘加两个相邻的部落,同时暗中送给加吾利吉部落100支步枪和10000发子弹,致使这两个部落为争夺同一块地方,草山纠纷长达35年之久,在械斗中双方共死亡90多人,重伤70多人,轻伤近百人,损失近15万头牛羊。在今玉树藏族自治州境内的上、下中坝部落争夺草山,双方都向马步芳行贿申诉,马即向双方都发给了说明应该占有该草山的执照,双方都被蒙在鼓里,遂发生械斗,双方前后共死亡30余人。直到解放后,互相查证,才揭开了历史上这一罪恶的秘密。

3.抢夺财产。处于部落社会的藏族,从某种意义上讲,尚带有野蛮人的特征:"进行掠夺在他们看来是比进行创造的劳动更容易甚至更荣誉的事情"。[①] 川康地区的牧民有一种习惯,每年夏季,壮年男子汉若不能向敌方部落或个人进行一次抢劫,则被讥笑为"灶前老媪",因此,他们每年去劫掠有冤仇的部落或个人,如果确实没有可作为抢劫对象的冤家,则去远而不熟悉的地方实施抢劫。青海的果洛地区抢劫之风犹盛,其抢劫有年劫(时经一年而劫)、季劫(夏季三个月内抢劫)、月劫(经过一个月的抢劫),都是有组织有领导的大规模抢劫,抢劫之前挑选剽悍人物做头目,叫作"吉合本",全体立誓服从。抢劫是对他部落的武装挑衅和侵犯,受劫部落必不会坐以待毙,一定要武装反抗、追踪或报复,从而引起部落战争,如《格萨尔王传》中的大食之战即是因岭国的晁同首先去大食盗马而引起的部落战争。部落成员一般在本部落内安分守己,但在他部落中却往往干出偷盗、抢劫等违法的勾当,部落对其成员在外的这些不法行为听之任之,变相纵容,甚至当外部落前来找寻肇事者时反而予以保护,这就使个人之间的不愉快扩大为部落间的纠纷,严重的还会引起部落战争。

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,88页。

4.婚姻。联姻可以使原来处于势不两立的部落化干戈为玉帛，握手言和，同样，不恰当的婚姻也可以使本来亲密无间的集团反目为仇，兵戎相见。藏族部落中的婚姻关系也常常成为战争的导火线。川西北地区，造成弃夫恨的女方必须以妥善的财物赔偿满足男方的要求，否则，此女再嫁人时，有弃夫恨的家庭会多次制造事端，以致引起血仇大争端。如果男女双方分属两个本来关系不太融洽的部落，则很可能引起部落间的械斗。1921年，马麟率兵镇压果洛人民，并霸占阿什羌部落头人然洛的姐姐旅德为妾，贡玛部落以旅德竟作了敌人的玩物为由，深恨然洛，引起部落间的矛盾，几乎导致械斗。《霍岭大战》是格萨尔史诗中篇幅最长（有上、下两部，分42章，除叙事部分外共有30421诗行），内容最丰富的一个分部，其中描写的霍岭战争就是由一桩婚姻引起的。格萨尔王赴北地降伏魔国期间，丧偶鳏居的霍尔白帐王执意要迎娶格萨尔王妃珠牡为妻，在外交不能解决问题的情况下，调动数十万大军，与岭部落展开了旷日持久的战争，以成千上万人的性命为代价抢去了珠牡。格萨尔回来后，又兴师动众，消灭霍尔部落，才夺回了珠牡。

5.复仇。由于藏族部落成员的强悍、尚武以及较重的本位观念，极容易结成部落间的冤仇。藏族有句谚语说："有仇不报是狐狸，问话不答是哑吧"，充分反映了他们同态复仇的观念。部落之间一旦有了冤仇，那么就要千方百计进行报复，前面提到的抢劫敌对部落就是明证。部落间的复仇行动则直接引起部落战争。

二、战争动员

在某种原因将部落推到战争面前时，一般情况下，直接的军事冲突尚有一个酝酿过程，是为战争动员。战争动员可分为军

事会议、兵员征集、祭祀神灵和出征四个阶段。

1.军事会议。部落间的战争是关系全体成员生命财产的头等大事，必须通过议事会讨论决定，专门讨论战争的会议称为军事会议。军事会议一般由大部落头人或部落联盟酋长召集，个别情况下小部落头人也可以召集。通知有关人员在头人驻地或某一地点集中，会上由召集人或者知情人通报敌情，陈述出兵的必要，然后由与会者讨论是否出兵和行动方案等。果洛地区规定，伦布和直属措红等大小头人都要参加军事会议，会上实际上由大头人说了算，伦布、措红等小头人只能秉承大头人旨意出谋划策，一般不能反对或改变其决定。在川西北部落中，军事会议之后还要召开牧民大会，每户派一名男子参加，由部落头人宣布作战计划，征求大家的意见。一般情况下都能通过，据说万一群众反对，头人也不能勉强。在藏族文学作品《猴鸟的故事》中，猴群与鸟类为地盘发生纠纷，双方各自召开会议，反复讨论出兵问题和作战计划，会上认真分析双方势力，权衡出兵与和解的利弊，得出了一致的决议。在它们的军事会议上，无论老少均有发言权，有时还发生争执，比如，在猴群第一次全体会议上，中年猴子阿里玛与老猴洛桑各执己见，发展到人身攻击。这次会议最后决定折衷阿里玛和洛桑的意见，通过比较强硬的外交手段解决问题。藏族部落的军事会议与这个故事中所描述的猴鸟的会议有许多相似之处。

2.征集兵员。恩格斯说，易洛魁人“要是发生战争，大半都由志愿兵来进行”，[①]“反对这种敌人的军事行动，多半由一些优秀的战士来组织；这些战士发起一个舞蹈，凡参加舞蹈的

---

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，88页。

人，就等于宣告加入了出征队，队伍便立刻组织起来，即时出动”。[①] 非洲有些原始民族跳的33行列方阵舞就是这种出征舞蹈，其动作、声音表现志愿兵凯旋时的英姿和伤病员痛苦的呻吟，以及寡妇悲惨的哭泣等。根据恩格斯的论述，我国大部分社会发展史教科书认为，原始人部落间的冲突双方多由志愿兵去搏斗，并以舞蹈形式征集兵员，凡参加舞蹈的人便是自愿出征的战士。藏族原始部落的兵员征集是否也采用过这种办法，我们目前尚无这方面的资料说明这一问题，但可以肯定，近代藏族部落的兵员征集则是一项有领导、有组织的强制性工作。一般情况下，各部落均按其兵役制度征集兵员，非常时期也可以采取特殊措施。甘南卓尼地区由土司发布集结命令，即由土司衙门写一文告，绑在箭杆上端，并在文告上贴一根火燎过的鸡毛，称之为鸡毛文书，表示十万火急。各旗旗长、总管见到文书后，立即集合兵员，由各小部落头人带队前往文书中所指定的地点会合。之后由土司指定各队军事首领，参加战斗。比如，甘肃军阀鲁大昌为控制卓尼藏区，于1937年农历7月中旬杀死卓尼土司杨积庆，当天由“掌宪”赵希晋和杨景华二人从卓尼寺发出调兵鸡毛令，调集北山、上冶、车巴诸旗藏兵来卓尼赴难，抗击鲁大昌部。

根据指挥和作战需要，在部落队伍中有四种人是不可缺少的，一是战地救护的医生，二是预卜吉凶的卦师，三是区分敌我的军师，四是祭祀战神的司仪。藏巴汗丹迥旺波《十六法》之“英雄猛虎律”要求，队伍集结之后“要将部队分成左如、右如和中如三翼，任命各如如本，其下又任命甲本、局本等军事领导”。[②]

3.祭祀神灵。藏族所信奉的藏传佛教和本教都是多神宗

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，88、89页。

② 《西藏历代法规选编》（藏文），102页。

教,其特点是世界由多种神灵主宰,各个领域都由专职神灵主管,比如文艺界由妙音天女来掌管,智慧系统的主管是文殊菩萨,而军事方面则由战神起作用。目前我们尚未看到有关战神的壁画或雕塑,因此无法描述其形象,但根据农牧民的观念和藏族文学作品对它的描写,可以对战神的某些特征有个大概的认识。每个男人身上都有战神依附,同时在战马、武器之上也有战神,《格萨尔王传》说,格萨尔王及其战马上附有十多个战神。部落也有自己的战神。战神的职责,一是保护主人不被伤害,二是帮助主人战胜敌人。战神能否尽职尽责,主要取决于它的好恶,因此主人通过各种方式娱神,争取它的帮助。尤其在战前祭祀等以战神为主的有关神灵,是战争动员中一项必不可少的重要工作。祭祀神灵的场所,一般在认为神灵聚集的山尖、豁口、鄂博等处,届时,战士们在自己的枪架上饰以经幡,上边挂一缎制烟祭用的小袋,结队前往祭祀处。祭祀时,活佛、僧人们举行祭祀仪规,之后正式祭祀。祭祀的方式一般是烟祭,各人将自己的烟祭袋内带来的糌粑、酥油、茶叶、黑白炒青稞、谷类、奶渣、人参果、珍宝粉等物合拌而成的"烟祭锦品"置于熏香枝堆里燃烧,同时大声呼叫"该"、"嗦"! 接着进行祈祷,祷词内容无非是呼唤有关神灵前来享受祭祀,歌颂其功德,请求护佑,帮助战胜敌人,等等。从有关游牧文化现象看,战神特别喜欢饮食生肉鲜血,据此可以推测,不少地方用牺牲祭祀,历史上还有可能出现过以人祭祀神灵的事。在冬射中,甲部落前往乙部落比射之前,全体队员先集中在本部落的嘛呢康(宗教活动场所)煨桑烟祭,之后统一前往本部落的拉则(神灵在野外的聚居处)处进行祭祀、祈祷。这就是藏族部落武装在出征前祭祀活动的遗迹。从军中须有专职祭祀人员的规定看,对战神等神灵的祭祀不仅在战前举行,而且在战斗期间、战斗间隙以及战斗结束后都要举行,当然,战前

祭祀是非常重要的。

4.出征。出征是战争动员的最终目的，一切准备就绪后，部队就出发。青海同仁县的浪加部落在出发时以叩门的方式秘密通知各家各户，随后大家自带武器装备集结，迟到者罚“由求”(为延误战机之意)。一般情况下列队行进，并以军旗为先导。部队出发时以呐喊“格”并摇动军旗为号。军旗是指挥进退的标志，自头人至兵丁，要绝对服从其指挥。军旗的形状与颜色各地不尽一致，果洛的军旗多为四方形，也有三角形的。旗帜为黄底，四边镶以红布，飘带的上、中、下分别以蓝、白、黄三色制成，以象征天、地、空间。旗面绘天神及守护神像。武装集合为大队时，每一大部落各执一种不同颜色的旗帜，所属各部落的旗帜则另系以不同形状的肩旗和背旗。《番例》规定，部队出征时，每个人都紧跟旗帜，不能擅自离队或落伍，不得喧嚷喊叫，“若离本队纛帜者，即拿一二人，送至该管束部落之千户、百户、百长等头目处治罪；拿送之人，赏犏牛一条”。藏巴汗《十六法》规定，部队行军时不得拥挤，尤其要保护好其中的老弱病伤者。

部落若遇抢劫、盗窃等突发事件，需要追踪或迎击时，刻不容缓，战争动员工作则在极短的时间内完成，往往免去会议、祭祀程序，直接追踪或反击，必要时在战斗间隙或追踪途中召开会议或祭祀神灵。果洛的习惯法有一条名叫“日达格久”的规定，它实际上就是报警追踪制度，头人接到有关外敌抢劫或进攻的消息后，立即发出“格伊”的报警声，部落成员闻讯立即集中，跟踪追击。在这种情况下，几乎免去了战争动员的整个过程，但这并不说明不需要战争动员，而是通过其他方式在弥补这项工作。

三、战争结果

藏族部落武装出兵以后，应该说战争的导火线已经被点燃，

一场流血的争斗就要发生。由于能言善辩者往往在这千钧一发之际能起到中流砥柱的作用,有时也能避免生灵涂炭,但在大多数情况下,武装冲突难以避免。部落战争的结束大凡有三种途径。

1.挡兵。藏族有句谚语说:“纠纷尾巴长了殃及子孙,牦牛尾巴长了春季伤膘”,无休止的械斗报复,严重地影响了农牧民的生产和生活,使他们的生命财产遭受损失,因此,虽有同态复仇的心理,但还是不愿轻易扩大事态。据说是在第十二世达赖喇嘛创作的《猴鸟的故事》中描写了猴子和鸟类为争夺地盘发生纠纷最终为避免武装冲突两败俱伤而和平解决的事,这则寓言故事反映出藏族人民对待纠纷和战争的基本态度。即使迫不得已出兵之后,还要采取适当措施尽力挽回,最常用的就是“挡兵”。“挡兵”的意思就是出兵至敌对部落尚未开战之时,对方派出德高望重善于辞令的人携带牲畜、哈达等物,承认本部落的错误,劝阻对方罢兵,建议谈判解决问题。若有人命欠账则日后赔偿命价,如果曾经给对方造成过损失则算清赔偿。假若出兵一方接受“挡兵”则就地退兵,有些部落将对方送来的牛羊就地宰食,即刻返回,商议赔偿事宜。这与恩格斯所描述的易洛魁人“起初试行调解:行凶者的氏族议事会开会,大抵用道歉与赠送厚礼的方式,向被害的氏族议事会提议和平了结事件”[1] 的解决方法颇有相似之处。挡兵这一本来用于军事行动中的措施,已被引用到藏族部落的法律规范中,部落中若发生杀人或伤人等恶性案件时,头人首先向凶手罚取一定量的财物,名叫“挡兵款”,其中的一部分财物,头人以操劳费或其他名义自己享用,另一部分交给受害者一方,以造成其心理上的相对平衡,防止同态

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,83页。

复仇，避免事件恶性发展。在司法实践中，这一措施往往能达到预期目的，但在军事活动中，挡兵的愿望未必都能实现，如果挡兵无效，那么一场战争就不可避免。

2.调停。战争持续时间愈长，敌对双方损失愈严重，因此，部落间的战争一般都不持续很长时间。许多部落要求战前每人只带三天粮秣，也说明战争经历时间不长。战争进行到一定程度后，就有人出面调停，僧俗势力均可做这项工作。世俗方面，主要是威望比较高的第三部落头人出面调停，若调停成功，他可以借此扩大影响，提高威信，还有一笔颇为丰厚的谢礼。寺院及僧侣视械斗杀牲为大逆不道，以调解纠纷，使人和睦为巨大善业，因此常常自愿或应邀派出得力人员竭诚调停。1946—1947年，四川唐克与辖曼两个部落因人命而发生的械斗就是由寺院调停解决的。在调停过程中，首先要分清是非，有主要责任的一方要承认错误，表示接受处罚；而另一方要宽宏大度，从两部落群众利益出发，不咎既往。双方决定赔偿数额，划定部落界线，达成调停协议。调停成功后，双方举行仪式，歃血、喝酒，吃团结饭，宣誓消恨。停战双方要给调停人一定的谢礼，调停人在协议书上签字，还要收取签字费。

3.征服。如果敌对双方力量悬殊，那么，势力较强的一方不会轻易接受调停，要达到武力征服的目的。尤其在与地方军阀的战争中，部落武装依靠有利的地形，发挥自己的特长，虽能取得一时的胜利，但终难与军阀的正规军长期对抗，最后由于兵力和装备悬殊等原因，往往以失败和俯首听命告终。在与藏族部落的战争中，地方军阀的军队往往烧杀奸淫掳掠，发泄私愤。据果洛康干部落头人康万庆回忆，本世纪20年代，西北军阀马麒镇压果洛部落，到处可以看到许多婴儿还伏在无头母尸上吃奶的惨状，寺院被毁坏，法器、佛像被劫掠或破坏，年轻貌美的妇女

都遭到蹂躏，有的连遭 60 多人的轮奸……其惨状闻所未闻，让人不寒而栗！部落间的征服与被征服，虽然没有如此残酷，但直到征服者感到满意才罢休。

不言而喻，部落战争的结果，少数人在经济、政治各方面得到利益，而广大人民群众的生命财产蒙受损失，处于水深火热之中。

(1)战争赔偿。部落之间的战争，如果通过挡兵或调停而结束，最终要互相赔偿损失，无论在战斗过程中打死打伤，还是被俘受虐待致残致死，都是赔偿命价、血价，赔偿牲畜等财产损失，首先双方抵销，剩余的再进行赔偿。果洛地区，械斗造成的命价是，一般牧民 12 个马蹄元宝，合白银 600 两或银元 800 多块，小头人和牧主命价为牧民的两倍，大头人又是小头人的两倍，妇女的命价是同级男子命价的一半。所有命价的赔偿全在部落内征派，由全体牧户负担。由于死伤人而得到命价、血价赔偿的一方，其分配方式因地而异，有的部落将赔偿的全部财物都给受害者或其家属，有的只给一部分，嘉绒有的部落对作战死伤者没有任何抚恤。在甘南卓尼地区，战争中死亡的无论是头人还是百姓，均由土司发给证明阵亡的文书(当地称之为“尕书”)，持有这种文书的家属可以在一定时期内不纳粮税，不服兵役，也就是以免除一定时期的差税和兵役来抵销其命价或充作抚恤。

如果终以征服而停战，则战争赔偿往往是单方面的，尤其军阀征服部落的战争更是如此。1921 年，马麟第一次镇压果洛，果洛部落进行激烈抵抗后，终因寡不敌众失利，果洛女王路吉卓玛及康赛头人被迫于 7 月 10 日投降，马麟向果洛女王罚白银 50 万两作为赔偿，女王除交 3000 两现银外，以 10 万头牛折交赔偿。1922 年，马麒镇压拉卜楞，征缴银元 10 万块，枪 600 支。被军阀征服的部落，无论在战争中有多大损失，不但得不到赔

偿,反而要出钱赎取亲人的尸首,更残忍的是,马步芳于1938年5月镇压青海黄南藏族自治州长牙昂部落,“在屠杀之后,强迫死者的父母或子女,用刀将自己已死的子女或父母的头颅割下来,捧于手中,排列成队,长时间在日光下站立。又迫令将上述人头,送至隆务镇,悬挂于街道、寺庙和村庄周围的树上,一连数日。最后又迫令尸主出钱赎回人头”。[①] 真是惨不忍睹,耳不忍闻。

(2)失去独立。部落战争一般在两个相对独立的部落间进行。战争中一旦一方被另一方所征服,那么征服者不仅谋取经济利益,还往往攫取政治利益,最常见的就是将被征服部落纳入自己治下,被征服部落失去独立性。吐蕃王朝建立以前的部落战争,都以兼并对方为目的,战败部落都失去独立性,甚至不复存在。川西北地区通常把部落分为基本部落、亲属部落和附属部落三种类型,其中的附属部落大都就是由于战败而归附于基本部落的。甘青藏等地都有这种关系的部落。藏语将失败部落被迫向获胜部落投降称作“郭达”(མགོ་བཏགས),“郭达”是拴头的意思,即将自己的头系在对方身上,就是向对方称臣归附之意。这些部落失去部分或全部独立性,成为附属部落。附属部落每年要向宗主部落履行纳贡义务,其义务依其独立程度有所差别。完全失去独立的,成为宗主部落的一个下属部落,由宗主部落统一征派差税,处理其大小事务;有的部落失去部分独立性,军事与对外交涉听命于宗主,并缴纳一定的贡礼,但部落的其他事情仍由自己作主处理。失去独立性的部落的群众所受痛苦更加深重,在政治上他们是二等公民,其社会地位低于宗主部落群众;在经济上受双重剥削,既要给本部落的统治阶级支应乌拉差役,

---

① 《青海文史资料选辑》,一至五辑合订本,34页。

又要满足宗主部落头人的贪欲。

(3)劫获分配。有些部落战争纯粹以抢劫为目的,其劫获物资的分配具有一定的原则,分配方法因地而异,但主要有两种。一是平均分配,比如,藏北安多扎如部落的达哇幼珠组织一伙人,由他供给枪支弹药、马匹、帐篷等物,自己亲自带队,进行专门抢劫,每次抢劫回来,只要是参加者,每人都能得到均等的一份。《格萨尔王传》中也有关于某将士把自己掠获的马匹、牛羊等战利品平均分配给其他成员的记载。二是按劳分配,在果洛地区以参加者在抢劫活动中所起作用的大小分配劫获物,给头人一个头份,给组织抢劫的头目——吉合本分予马匹,其余分做两部分,既出人又出武器、马匹、粮秣的人分给大份,只出人或不出人而只提供帐篷灶具的仅得小份。

战争中的给养一般要求士兵自行解决,兵员集结时就要求士兵不但要自备枪支马匹,还要自带粮秣。有的部落由头人或集体解决一部分,嘉绒土司给参战人员发给少量的酥油和茶叶。战斗打响之后,理所当然地就地抢掠,取而食之,这使人民遭受更大的灾难。《番例》“行军纪律”条规定:“凡各处领兵头目,务须安定地方,抚绥番民,严束所属小头目及兵丁,不可抢夺,不分良莠,不可骚扰良善番民……”[①] 有禁止“抢夺胡行”的法律,必有过这样的行为,部落武装在行军中还有“骚扰良善番民”的行为,那么在战场上的抢掠就更不用说了。战场劫获物中的一部分自己享有,另一部分缴公或分配给他人。战时抢掠之风由来已久,早在吐蕃王朝建立以前的部落战争中,就是边打边抢。止贡赞普被臣下所弑,其子为父报仇,打得对方逃的逃、亡的亡,“于是攻下娘若香波堡寨,将能站立直行之人众置于囹圄,俯地

① 转引自《玉树调查记》,200页。

而行之牲畜悉数劫走"。藏族部落武装的这种抢掠之风，虽能一时鼓舞士气，不少士兵为掠获更多的财物而拼命，但人民群众尤其受害部落群众对之深恶痛绝，其军事行动得不到更多群众的支持，其战争也就增加了一份非正义色彩。

(4)战俘处置。有战争必有俘虏。部落对俘虏的处置办法依社会生产力的发展水平而有所不同。在生产力水平极其低下，人类尚不能生产剩余产品的时代，将俘虏杀死，因为他们还不能养活外部落的人。当生产力得到发展，人类能够创造出剩余产品时，将俘虏充作奴隶或收养入族。到了近代，一般不再把俘虏留在本部落或杀害，因为无论杀害或者留住，都会成为解决原有纠纷的障碍和产生新纠纷的口实，尤其伤害了俘虏，日后和解时还要赔偿命价、血价，是一件自找麻烦的事。所以《番例》也规定禁止虐待和掠夺俘虏："不许剥取所得之人之衣裳，拆离夫妻，虽所得之人，不可使用者，亦不得剥取衣裳，不得伤害。"[1]川西北部落，对战俘加以看管，供给饮食，待调解完毕后，还发给口粮，放回原部落。对于与地方军阀的战斗中抓获的战俘，其中的罪大恶极者，也有处以极刑的，比如果洛人民将马步芳的旅长喇平福俘获后，侮辱虐待致死即为一例。军阀势力对俘获的藏族部落群众，无论是否武装人员，极尽奴役虐待之能事，将妇女有的送给官兵作为妻妾，有的被糟踏后作为奴婢；对男性则剖腹、挖心、活取睾丸、人胆，真是惨绝人寰！

① 转引自《玉树调查记》，199、200页。

第四节 战术与军纪

一、战 术

藏族部落武装运用的战术多种多样，常用的主要有种羊领群、突袭伏击、里应外合、诱惑敌人、单骑出征等五种。

1. 种羊领群。这一战术的名称及内容出自敦煌文献，《敦煌古藏文历史文书》中说："娘芒布支尚囊对苏毗一切部落不用发兵征讨，有如种羊领群之法，以舌剑唇枪服之"。[①] 藏王松赞干布的父亲朗日论赞由于新旧贵族间争权夺利的斗争被臣下进毒暴亡，松赞干布 13 岁继位时，"父王所属民庶心怀怨望，母后所属民庶公开叛离，外戚如象雄、牦牛苏毗、聂尼达布、娘布等均公开叛变"。[②] 松赞干布执掌国政后坚决打击叛乱分子，使叛离之民复归辖治之下。接着征讨尚未收抚诸部，对于在今藏北地区的苏毗等部落则采取"种羊领群"之法。

"种羊领群"是个比喻。一般情况下，公羊羔在出生后几个月内要阉割，在 100 只左右的羊群中留一二只公羊不阉割，专门用来配种，这类羊称作种羊。种羊由于在饲料各方面得到照顾，体壮力大，加之它能长出一副比一般羊粗长得多的犄角和其特有的功能，在羊群中称王称霸，群羊常常跟随其后。这里所谓的种羊领群战术，实际上就是悉补野部落凭借其强大的政治、军事力量的威慑力，加之必要的说服，使对方俯首称臣，承担义务。种羊领群战术的关键是不费一枪一弹，"人马均不受损伤而征抚

① 《敦煌古藏文历史文书》，51 页。

② 《敦煌古藏文历史文书》，50、51 页。

敌部征其税赋”,[1]“以舌剑唇枪服之”。这一战术对于强大的部落来说是最为省事并且颇见成效的,对人民而言,也可以免遭战乱之苦。悉补野部落依靠这一战术收抚了青藏高原上的许多部落。

藏巴汗噶玛·丹迥旺波执掌西藏地方政权时主持制定的《十六法》之前两条专门论述战略战术,其中谈到,当遇到势均力敌的对手时,不急于兵戎相见,要达到不惊动母鸡而取其卵的目的,为此必须不厌其烦地派遣使者,阐明利害关系,晓之以理,动之以情,使对方不战自溃,归顺自己。可见,这是藏族极力提倡、行之有效的战术之一。近代藏族部落武装也常用此术,部落械斗之前,往往先派善于辞令能说会道者交涉,提出条件,建议和平解决,有时也能达到目的。

2.突袭伏击。“老虎也承受不了突然袭击”,这是一句藏族谚语,其意思是说,老虎虽以凶猛敏捷称雄于百兽,但它有时往往失败于人类或其他野兽的突然袭击之下。推而广之,突然袭击是以少胜多、以弱胜强的有效办法。在军事上,为达到突袭目的,往往事先埋伏,待敌人进入埋伏区,突然发起进攻,使对方措手不及。这也是藏族部落武装经常使用的战术之一,尤其在抵抗地方军阀势力的战斗中运用得更多。比如,拉卜楞寺的第四世嘉木样活佛于1917年赴藏朝拜,由阿莽仓代理其职权。1918年6月阿莽仓与管家宗哲发生权力冲突,互诉于甘肃督军张广建。同年12月,马麟奉命联合凉州镇守使马廷勷率部前往查办。阿莽仓将驻该寺塔哇的宁海军包围,并在甘加河滩率藏兵埋伏阻击,马麟行抵该处,不及预防,即被包围,马部即起应战,属部死伤累累,以死力突围,马麟才得以保命。后来马麒派马步

---

① 《敦煌古藏文历史文书》,35页。

青随带骑兵20人前往拉卜楞犒军,行至甘加河滩时,尼马降的藏民伏兵突击,击毙马所率骑兵多人,马步青在其差官王少文全力死拼抢救下夺路逃脱,才得以生还。

1937年,马训继任玉树防务司令,加重各部落的税收,大肆搜刮民脂民膏,引起休玛部落人民不满。马训怀恨在心,即率部镇压,休玛部落和百日青玛部落伏兵对马训部突然袭击,马训失利,丢下一门土炮溃退至称多。其大炮被藏民扔进湖中。后来,马步芳以马训办事无方,将其调回西宁。

马步芳于1937年和1939年两次镇压兰采失败后,复于1941年9月派马朴、谭成祥率一个营的兵力前往报复。由于兰采群众聚集武力,预伏于森林之中,乘其不备,并力突击,使马朴、谭成祥部又遭受重大损失。1932年,甘肃军阀鲁大昌进兵甘南,企图控制临洮、卓尼。碌曲兰甸沟部落武装伏兵待敌,5月23日清晨鲁部前哨进入伏击圈,遭到突然袭击,被消灭100余人。

突袭伏击这一战术被多次成功地应用于西藏人民反对帝国主义侵略的战争中。1904年5月初,藏军被英军打败,被迫退守浪卡子。正当敌人得意之际,藏军1000多人于黎明前突然袭击驻守在泛洛林卡的英国侵略军总指挥官荣赫鹏营地,展开白刃战,荣赫鹏及其部下几乎被全部消灭,只是由于藏军进攻前按习惯发出呐喊声,使英军仓皇中略有准备,才免于全部死亡。

3.里应外合。这一战术是进攻一方设法在敌方部落内部安插亲信,刺探军情,待时机成熟时内外配合,发起攻击,以达到消灭对方的目的。运用里应外合战术最成功的要数藏王松赞干布。象雄是青藏高原上发展较早的一个大部落,悉补野部落在早些时候忙于兼并其他部族,暂时无暇顾及象雄。松赞干布将自己的妹妹嫁给象雄王子李迷夏,一方面是对比较强大的象雄

部落的一种笼络，一方面又是在其要害部门安插了一个亲信，以待有利时机。一时，松赞干布之妹嫌丈夫偏爱前妃而愤恚，“既不理内务，又不养育子女，另居别室”。[①] 兄长松赞闻讯后意识到妹妹之所为不利于他的大业，于是遣人说服她要礼貌对待丈夫，并为他整治内务，养育子女。王妃询问兄长的情况之后，以隐喻形式告诉来使，攻打象雄的时机已经成熟，机不可失，失不再来。并给松赞干布带去30颗大粒松耳石，暗示他此时若敢于灭李迷夏则佩戴此玉，若不敢进攻则怯懦如女人，只配佩戴妇人首饰。松赞干布理解其意，抓住战机，下令急攻象雄，加之其妹作内应，终于灭象雄，“象雄李迷夏失国，象雄一切部众咸归于辖下收为编氓”。[②]

里应外合这一战术的关键是在敌方中要有内应。在部落战争中，除了婚姻手段外，将自己的人打入敌方一般比较困难，因此常常接纳或收买敌对部落中的叛逆者作为内应。吐番王朝建立之前，青藏高原诸部在兼并战争中多用此术，据《敦煌古藏文历史文书》记载，大约在公元前6世纪末叶，苏毗一部落之首领名叫达甲吾，他为政倒行逆施，有一个名叫念·几松的臣下因劝谏而被撤职，念·几松怀恨在心，暗中投靠苏毗另一部落头人墀邦松，二人里应外合杀死达甲吾，吞并其部落。念·几松因功受封掌管原达甲吾属部，念氏之妻巴曹氏骄慢横暴，侮辱奴户，有娘氏奴户不堪忍受，上诉墀邦松不愿当念氏奴户而不准。又有墀邦松之岸本官韦氏与线氏格斗。韦氏被杀，韦氏之兄弟上告墀邦松要求线氏赔偿命价而不得直。韦氏和娘氏暗中叛逆墀邦松，勾结朗日论赞内外夹攻，墀邦松所辖部落归悉补野氏辖下。

---

① 《敦煌古藏文历史文书》，57页。

② 《敦煌古藏文历史文书》，61页。

《格萨尔王传》描述的霍岭大战中，岭部落一时失利也是由于霍尔部落利用岭部落之内奸晁同所致。

4.诱惑敌人。藏族法律之“英雄猛虎律”也提到诱惑敌人的战术，其中说，要以小恩小惠拉拢敌人，如果遭到两股敌人同时进攻，一定要想尽办法分化之，削弱敌人的集中兵力，个个击破；要以蒙蔽、欺骗、化装、火堆等手段诱而歼之，但切不可采用盟誓、投毒等手段，否则将是无耻之徒。藏族的观念是，与其无耻地活着不如知耻地死去。兵不厌诈这一军事家常用的战术，在藏族部落战争中也一次次地被使用，而且颇能见效。《格萨尔王传》所描写的霍岭大战中，岭部落战将察香丹玛有一次袭劫霍尔部落时，进行化装，人扮跛子，马装瘸腿，狗饰残废，人不骑马，马不备鞍，给对方造成错觉，及至近处，霍尔部落还以为是无能之辈，竟然毫不在意。进入霍尔部落后，察香丹玛迅速戴盔着甲，备鞍上马，“像闪电一样冲入霍尔军营，刀劈敌帐，捣毁十八处灶房，从山阴赶去阴坡之马，从山阳赶去阳坡之马，沟中夺取阴阳之马，发出威震山河的‘格’、‘索’、‘和’之声，大胜而归”，① 使霍尔部落遭受惨重的损失。

近代藏族部落武装更善于运用此术。1918 年，马麟镇压拉卜楞时，阿莽仓指挥的部落武装佯装力不能敌，边打边退，将敌军诱至早已有伏兵的西沟，待敌人进入埋伏圈后起而攻之，打死打伤二三百人。1941 年 2 月，马步芳派营长马维成率兵 60 多人，胁迫海南石藏寺活佛前往西宁，准备予以扣压。石藏寺活佛看穿其伎俩，将计就计，举行法会，诱请马维成及其部属 50 多人与会，乘其不备活捉马维成，同时发动预先布置在每个敌人后面的藏兵，用斧头猝然从脑后一一砍死。石藏寺活佛随即率领该

① 《格萨尔王传·霍岭大战》(藏文)，上册，54 页，青海民族出版社，1979 年版。

寺僧众1000余人,夺取当地马家德兴海仓库价值银元约20万块的物资,押解马维成越过黄河,向东南面的拉门昂沟转移而去。

5.单骑出征。公元8世纪,唐蕃交战,吐蕃论相噶尔·钦陵与唐臣王孝杰尚书二人在阵前就众兵与勇将的孰贵孰贱有过一番争论,噶尔氏说:"小鸟虽众,为一鹰隼之食物;游鱼虽多,为一水獭之食物;麋鹿鹿角虽多岂能取胜,牛角虽短却能取胜;松树生长百年,一斧足以伐倒;江河纵然宽阔,一庹之牛皮小舟即可渡过;青稞稻米长满大坝之上,却入于一盘水磨之中;星斗布满天空,一轮红日之光使之黯然失色;山谷川口一星火焰,足以烧光高山深谷之所有果木树林;一股泉水源头爆发山洪,足以能冲走所有山上坝上之果木树林;满地土块之中若使一石滚动,请观此一石破碎?或是巨大土块破碎?……"① 在这段精彩的论辩中洋溢着藏族十分重视将军或英雄个人作用的观念,这种观念反映到战争实践中则形成一种战术即单骑出征。在近代部落战争中,不大应用这一战术,但也没有绝迹。单骑出征这一战术的应用率随着武器的进步逐渐变少,因为刀、矛等落后的武器迫使人们在战斗中短兵相接,此时个人的体质强弱和武艺高低直接决定着战斗的胜负,因此那些体格强健、武艺高强的勇士们成为战争的宠儿,他们单骑出征,横冲直撞,取得了一次次战争的胜利。随着先进武器的出现,拉开了作战者之间的距离,相对限制了勇夫们的优势的发挥,因而单骑出征也应用得比较少了。

另外,藏族部落武装在战争中修筑碉堡等工事以防御敌人,在枪支上配备支架以提高命中率,加强警戒,等等,都有利于保存自己战胜敌人。

---

① 《敦煌古藏文历史文书》,71页。

藏族谚语是藏族人民社会经验的总结,其中一部分反映了战争方面的内容和观念,这些战争观也与战术有一定的联系。比如,谚语说:“敌人虽小别大意,敌人虽凶不用怕”,这是藏族人民对待敌人的态度,也就是说,战略上要藐视敌人,不能因为敌人装备好,人数多就被吓倒,不敢抗击;但在战术上一定要重视,即使遇到比较弱小的对手,也不能掉以轻心,要认真对付,否则骄兵必败。部落群众再三告诫自己,无论何时何地都必须保持高度的警惕性,“随时防范以御敌人,事先筑堤以防洪水”,“路远路近都要带干粮,有敌无敌都得带刀枪”。藏民习勇尚武,对英雄人物崇拜至极,但也十分重视群众的力量,谚语说:“没有后援的英雄,如同断源的池塘”、“一马再快也走不完山路,一人再勇也打不败敌人”。主张在战场上一定要狠狠打击敌人,做到“狠砍树木使之不能生根发芽,猛打敌人使之不能东山再起”,但忌讳穷追败军,否则“头人过分厉害将被属民制伏,英雄穷追不舍就会死于敌手”等等。

在具体战斗中运用什么样的战术,要以敌我双方的实际情况为根据,为准确掌握敌对势力的详细情况,必须以侦察手段获取可靠的情报。藏族军事理论十分重视军事侦察工作,要求“侦察分析敌方的行动意图,搞清楚山川、河流、城堡等险要地形,掌握部队思想动态……”[①] 真正做到知彼知己。在此基础上运用适当的战术,就能达到预期的目的。

二、军事纪律

纪律是武装的生命,一支武装有无战斗力,能否克敌制胜,

---

① 《西藏历代法规选编》,101 页。

关键还要看它有无严明的纪律。藏族军事理论认为,军队“如果不依靠纪律,(甭说歼灭敌人)连自己内部也会出现争斗、偷盗等内讧”,[①] 因此,藏族部落武装的纪律是十分严明的,平时注意对官兵进行这方面的教育,战前更是特意宣布纪律,必要时还让全体官兵起誓,保证绝对服从指挥,遵守纪律,每次战斗结束后,还要进行总结,检查有无违犯纪律的人,对违纪者根据具体情节作严肃处理,对严守军纪、奋勇作战、杀敌立功者予以褒奖。近代藏族部落的军事纪律奖惩方式多种多样,概括起来,主要表现在经济、政治、人身、刑事四个方面。

1.经济方面。藏族部落法规的主要处罚手段是经济处罚,因此经济处理很自然地被运用于军事纪律中。《番例》主张对违犯军事纪律者一般施以经济惩罚。在其 68 条律例中,涉及军事纪律的有六七条,比如,派定出兵不去、敌人犯界不齐集剿杀、出兵被盗马匹、擅动兵器、出兵越次先回、行军纪律等等。其中将打败仗也列入违纪之例,视为罪行严格惩治。无论头目还是平民,只要违犯军纪,就要罚取数量不等的牦牛、犏牛或其他牲畜,比如,其第一条规定:“出兵派定,若有千户等不去者,罚犏牛 50 条,百户等罚犏牛 40 条,管束部落之百长等罚犏牛 30 条。”[②] 果洛地区对平时放哨疏忽,或外部落抢劫时不及时追击者,要罚牛、羊、马或枪支。甘南卓尼藏区,对战时借故逃脱者视其情节轻重罚取牛或羊,所罚牲畜交由逃避者所属部落的全体成员食用。

对战争中的有功人员也予以一定的物质奖励,《番例》规定,对战斗中奋力救活自己人者,应受到两头犏牛的奖励,而且此牛

① 《西藏历代法规选编》,102 页。

② 转引自《玉树调查记》,189 页。

应由被救者负担。战后劫获分配时,有突出贡献的人可以得到比其他人较多的掳获物,这也可视为一种物质奖励。在嘉绒绰斯甲地区,土司对作战英勇者赐予一碗酒、一碗菜汤。

2.政治方面。《番例》对违犯军纪的头目,除了经济惩罚外,还要撤销其职务,“对敌败绩及行军纪律”条规定:“若别部落之头目等打仗,或一部落头目等败回者,将败回之千户、百户、百长等革去职衔为平人……”[①] 果洛地区对有的临阵退却、贪生怕死者开除部落,扫地出门。甘青川地区不少部落将严重违犯军事纪律者没身为奴,打入社会最低层。

对于英勇作战、杀敌立功者的表彰,主要是给予一定的荣誉,在果洛地区授予英雄旗或英雄称号,这样的人颇受社会的尊敬,有的还被选为部落的带兵官。《格萨尔王传》中有关奖励英雄的场面非常隆重,受奖者得到的奖品并不多,有的甚至仅仅得到一条哈达,但其政治荣誉远远超出了物质奖励的范围。

3.人身方面。据藏文史书记载,在吐蕃王朝建立初期,就有对英雄挂虎皮进行褒奖,对懦夫挂狐皮以示处罚的规定。《智者喜宴》说:“懦夫若不以狐皮贬之,则难以区分勇懦”,[②] 可见,挂狐皮是对懦夫的一种人身侮辱。在果洛地区,剪下在战场上畏缩不前的懦夫之皮衣下摆并挂于其颈,割去其乘马尾巴,易其名为妇人之名。在甘南藏区,对于虽未公开逃避但临阵不敢上前杀敌而且情节严重者,待战事完备后,令其着女人服装,在自己村中游行一周。还有,刚才谈到的在卓尼就地当众宰食怯敌懦弱者的牛羊,即是一种经济惩罚,也是一种侮辱。人身侮辱,在崇尚勇武的部落社会里是一种莫大的惩处,不仅使当事人自己

---

① 转引自《玉树调查记》,198页。

② 《智者喜宴》(藏文),上册,192页。

声誉扫地,无脸见人,就是其子孙们也会成为人们嘲笑的对象。

4.刑事方面。《番例》规定对造成败绩的主要责任者要斩决。不少部落也有类似的规定,川西北部落,若有人将本部落的军事机密泄露给敌人,则要以极其残酷的手段挖去其眼珠。部落对于违犯军事纪律的人进行处治,一方面是为了惩戒本人,另一方面杀鸡给猴看,对部落群众也是个教育,同时也有头人寻机报复有关人员、残害百姓的情况。

第六章　牧区藏族部落的经济

第一节　藏族部落地区的畜牧业经济

在人类社会发展的漫长历史过程中,畜牧业是最早的产业之一。还在原始社会里,它就从狩猎业中分离出来,并逐步发展成为独立的生产部门。恩格斯说过:"肉食产生了二种有决定意义的新的进步,即火的使用和动物驯养。"① 我国是世界上最早发展畜牧业的国家之一。相传在公元前3000多年的原始社会,伏羲发明了猎取野牲动物效率很高的工具——网,于是人们捕获的动物大为增加。人们把食用后剩下的幼畜、伤畜进行驯养,从而有了畜牧业的雏型。这一伟大发明而引起的社会变革,是人类历史发展的飞跃。随着畜牧业生产的发展,使社会有了剩余产品。剩余产品开始由氏族首领保管和支配,后来有的首领将这些剩余产品据为己有,开始产生了私有制。同时部族之间为争夺产品而发生纠纷进而发生战争,将战争中的俘虏作为奴隶,人类社会便出现了阶级。

藏族牧区在解放前的社会形态,是还残留着若干奴隶制残

① 《自然辩证法》,143页。

余的封建部落制。亦是原始部落经过长期的发展,从血缘关系氏族制变为地缘关系的封建制,变成了封建头人残酷统治和超经济剥削的封建制。现将牧区藏族部落的经济结构、经济形态及其发展作一探讨。

一、畜牧业经济的特点

以青海牧区为例。据《青唐录》载:青海湖四周及以西是游牧部落,“其人逐善水草,以放牧射猎为生,多不粒食”。高寒、游牧、部落三位一体形成独特的藏族牧区的经济结构,即单纯的畜牧业经济。藏族部落的畜牧业经济有其不同的特点:

1. 由于地处高寒,所饲养牲畜基本上是马、牛、羊三种,黄牛只有少数贫苦牧民饲养,猪和鸡则从无饲养。骆驼、骡子因驮运力强,所以在个别地区的牧主们有一定数量的此种驮畜。毛驴则因不能长途使用,也不养,以前青海海西汪什代海千户家有16头毛驴是用于观赏的。犬在牧区有着特殊的作用,它有看门守户和防狼驱兽的双重责任,主人很看重它,再穷的人家也有一二条狗。上述情况说明,藏区游牧经济在中国传统的六畜之中只有四种牲畜的经济类型。

2. 牲畜既是生产资料,又是生活资料。所谓畜牧业经济,就是对牲畜饲养和牲畜的繁殖发展及其他畜产品的利用,牧民的衣、食、住、行都来之于牲畜和畜产品。如牧民穿的皮袄、皮裤用羊皮做,既耐穿又保暖,头人、富裕牧民用羔皮制做的“茶日”(羔皮袄),柔软、美观,是高贵的服装。牛羊肉和奶制品是牧区人民的主要食品。牛羊肉得来方便,营养价值高,高原人食后身强力壮,抗寒御病,是牧民赖以生存的主要物质基础。藏族群众住的帐房是用黑牛毛制作的,它的加工工序是将牛毛捻成线,用线织成褐子,将褐子缝成帐房,一个中等帐房需要牛毛褐子120多米

长(宽约30厘米),得用数十斤毛线织成。在牧区行路时刻不能离开骑马。据《藏族史略》载:“在青海西南,川康边境的党项分居在3000里长的山谷地区,是纯粹的游牧社会,牧养牦牛、马、羊等,食乳肉、衣毡裘,住的是牦牛尾和羊毛织成的帐房,用畜产品换小麦酿酒……”可见,衣毡裘、食乳肉、住庐帐、乘牛马是游牧民族在解放前生活的共同特点。牲畜又是生产资料,畜牧业生产的发展就是凭借牲畜自身的繁殖而扩大再生产的,为了扩大再生产,牧民们不能将牲畜杀光吃尽,而必须保持生活消费与生产的正常比例。在解放前,一般好的年景成畜死亡在10%左右,自食、出售10%左右,生产母畜占40%—60%左右,受胎率80%,存活率80%,这样年增加约10%,平年增加不多或不增不减,歉年还要减少,下年定要少吃少卖,否则生产就不能发展。

3.畜牧业经济的脆弱性。牧区地域辽阔,地形复杂,海拔多在3000米以上,山峦起伏、交通闭塞、气温低、灾害多。如海西汪什代海千户部落,总面积为25723.29平方公里,即3858.49万亩,年平均气温为-5.3℃—0.9℃,年降水量为327毫米。由于干旱,牧草返青迟,长势不好,牲畜抓不上膘,冬春季刮大风,降大雪,致使牲畜大幅度掉膘,体质瘦弱;一旦气候变化,疫情随之而来,造成牲畜“瘦病交加”,大批死亡,这便是畜牧业经济的脆弱性。

4.牲畜有生命,是活的动物,须臾离不开人的管理,一旦人离畜群,或稍有疏忽,即有可能发生意外事故。如被狼兽咬死、河水溺死、悬崖跌死、大风刮走、盗贼偷走等等。如1955年剪毛季节,汪什代海木化夏什科部落牧民拉科,在一石崖根剪毛,因羊怕被捉而到处乱跳,一只大羯羊率先跳上悬崖陡壁,紧接着羊群失控都跳上石崖,又从数丈高的陡壁往下跳,结果被跌死49只,占5%。有的剪毛时由于高度拥挤,体壮羊踩踏体弱羊,时

间一长就被踏死一片。还有春天饮水时,河冰薄而不堪负重,牲畜一多,河冰塌陷,牲畜(多数为羊)陷进冰窟窿等例子很多。所以牧人不但白天跟群放牧,晚上还要守圈,其辛苦劳累程度可想而知。

5.由于上述四个特点,便产生了畜牧业经济的极不稳定性,即在风调雨顺的年代,牲畜发展极快,多畜户很快成为大牧主,年景不好,天灾人祸,富裕户也会一下变为穷人。据记载,清光绪年间,"汪什代海部落有马万余,牛二万余,羊十五万余"。1951年时,有马3703匹,牛23358头,羊189160只,山羊11172只,合计有227393头(只),50来年只增加了7万头(只)。但是据汪什代海尕海部落的记载:"1930年24户,100人,有马1000匹,牛1500余头,羊18000余只,24户人家,一半人家有羊上千只。"据此推算,当时汪什代海人口4000左右,各类牲畜当在40万头只上下。可见从1930—1951年牲畜减少很多。以上说明,解放前这种依赖自然、靠天养畜的畜牧业经济不可能有稳定发展,而是起伏性很大。

二、生产力状况

牲畜是牧区藏族人民衣食住行之源,亦是牧区社会的物质基础,牧主阶级剥削劳动牧民所凭借的也是他们占有大量的牲畜,其剥削的主要目的也是为增加自己占有的牲畜。青海环湖地区藏族部落各阶层占有牲畜大体相同,牧主剥削牧民的方式也基本相似。现据有关资料将海西天峻县汪什代海部落,海南兴海县阿曲乎部落,海南同德县年乃亥部落各阶级(阶层)牲畜占有情况,草原的占有、使用及劳动力的支配役使情况介绍如下:

1.牲畜占有情况。汪什代海千户部落解放初共有1229户,

4911人,各类牲畜按不同比例折算成白绵羊总数为413687只(折算比例:骆驼1:7,马1:7,犏牛1:5,牦牛1:3,黄牛1:2,黑绵羊2:1,山羊3:1)。占有牲畜1100只以上的牧主157户,477人,占总牧户的7%,总人口的10%,牲畜总数的38%,其中占有牲畜3100只以上的大牧主4户;占有牲畜200—1000只的中等牧户422户,1869人,占总牧户的35%,总人口的38%,牲畜占总数的50%;占有牲畜200只以下及一无所有的贫苦牧民718户,2556人,占总牧户的58%,总人口的52%,牲畜占总数的10%。汪什代海部落在环海诸藏族部落中还是比较富裕的一个部落,有"富不过汪什代海"的说法。

海南上阿曲乎部落,1949年时共133户,牲畜总头数折合白绵羊36384只(折算比例同上),其中折羊1000只以上的5户,占总牧户的3.7%,牲畜占总数的47.2%;中等牧户30户,占总牧户的22.5%,牲畜占总数的43.2%;贫苦牧民88户,占总牧户的66.3%,牲畜占总数的9.6%,其中赤贫户一无所有(见附表)。在封建部落制度下,在政治上拥有封建特权的千户、百户、头人等上层均占有大量的牲畜,凡占有大量牲畜的牧户多数是部落头人。如汪什代海部落千户一家,解放初只有五口人,分两处住,占有牲畜:骆驼58峰,马372匹,牛595头,绵羊7175只,山羊249只,骡子2头,毛驴8头,各类牲畜折绵羊12253只。每人平均2451只。阿曲乎部落千户家1949年时占有绵羊8700多只,牛2100头,马800匹。

寺院亦占有相当数量的牲畜,如汪什代海部落的阿汉达勒寺、扎查寺、郭那寺三座寺院共有公私牲畜(指寺院、扎仓集体占有和活佛、上层僧人私人占有)30000余头(只),阿曲乎寺院有牛马254头,三个活佛私有牲畜956头,干巴洛赛一人就占有牲

海南上阿曲乎部落1949年各阶级(阶层)牲畜占有情况表

项目 数目 阶级(阶层)	户数	%	人口	%	牲畜				哲合绵羊总数	%	每户平均	每人平均
					马	牛	绵羊	山羊				
折合白绵羊1000只以上者	5	3.7	22	4.2	768	1040	8636	92	17163	47.2	3433	800
折合白绵羊500至990只者	10	7.5	48	9.16	50	374	5124	83	6623	18.2	623	140
折合白绵羊150至490只者	30	22.5	145	27.7	83	678	6294	564	9093	25	303	60
折合白绵羊30至149只者	35	26.2	129	24.66	40	514	1103	319	3031		86	23
折合白绵羊29只以下者	36	27.06	132	25.24	3	119	53	116	470		13	3
无牲畜者	17	12.79	47	8.9								
合计	133	100	523	100	944	2725	21210	1174	36384		273	64

畜600多头。

2.草原的占有情况。民以食为天,畜以草为本,草原是发展畜牧的物质基础。草原掌握在谁的手里,谁就成为社会的统治者。牧区藏族部落的草原表面上是部落公有,实际上是牧主阶级占有,支配权掌握在千、百户、头人手里。由于历史的沿革和社会的变迁,草原的所有权也随之变动。环湖地区在公元5世纪以前是羌人活动和驻牧地区,之后鲜卑族吐谷浑部由辽东迁徙到青海地区,随之吐谷浑征服了土著羌人,成为草原的主人。公元663年吐蕃王朝击败了吐谷浑,青海环湖地区由吐蕃王朝控制。公元1509年后鞑靼土默特蒙古亦布剌部进入青海。明嘉靖三十八年(1559年)东蒙古首领俺答汗率部进入青海湖地区,随之蒙古族成为高原的统治者。19世纪中,现住环湖地区的藏族由黄河南陆续迁到河北环湖地区。他们的草原有的是清朝政府派人划分的,如1858年(清咸丰八年)农历5月西宁办事大臣福济重划蒙藏二族牧地,汪什代海部落被安置在布喀河流域。有的是从蒙古王公贵族手中买来的,如郭那部落于1860年左右从蒙古族北前旗布哈公处用2000只母羊购买了木里麻尔干木草场。以后由于牲畜增多,草场紧张,便在各民族之间和各部落之间常发生草原纠纷,青海马步芳政权为了从中渔利,以"抚甲制乙"、"抚乙制甲"的手段把一块草原的执照同时发给双方,造成两个民族(蒙、藏两族)和各个部落之间的矛盾激化,连年械斗。据说1937年汪什代海部落与刚察部落之间发生草原纠纷,双方同时告到青海省政府,汪什代海千户华布藏用骆驼驮银元10万元"送礼",领到的草原执照是"东至克土丫合",超过刚察草原到海晏县达吾玉部落,可是刚察部落的草原执照上又写为"西至直尕天近",包括了汪什代海部落的大片草原。对汪什代海与王家旗的草原界线也用同样的手段激化矛盾,直到解

放后才真相大白。不论哪个民族或哪个部落，草原的支配权均归其本部族的贵族、头人所有。汪什代海千户下辖 18 个百户部落，天然草场为 2355.73 万亩，占总面积的 61.65%。千户将这些草场根据下属部落的大小和牲畜多少划分给各百户部落，各百户、头人又根据本部落牧民牲畜多少作适当的固定。但千、百户头人有任意选择草场的特权。汪什代海千户独家占有居尔玛和周东两块水草丰美的的草原，冬夏轮牧，可载大牲畜 4000 头、羊 10000 只左右，若有贫苦牧民进入，则要受到严刑拷打或罚交牲畜。部落头人拥有草原的特殊权力。按例不是本部落的牧民不能在本部落草场上放牧，但头人的亲戚或给头人送过礼的人，也可以进入草场放牧，牧民群众不敢干涉。千户、百户、头人还定有草场的“管理制度”。(1)牧民早搬帐房、晚搬帐房要罚“日秋”　(罚帐房的款)。(2)误越草场界线罚“什扎秋”(罚吃草的款)。(3)草原失火要罚“民秋”(罚失火款)。(4)说错话要罚“卡秋”(罚嘴款)。由于牧主头人制定了种种的统治办法，使牧民依附于牧主头人，处于被奴役的地位，不得不受头人的种种苛刻待遇。显然，部落的封建压迫剥削制度，正是建立在草原的封建占有制这个基础上的。

3.劳动力的占有。劳动力是生产力最活跃的主要因素。有了牲畜，有了草场，还要有人的经营管理，这是起决定作用的一环。因此，牧主阶级便千方百计地收拢和占有劳力。由于牧区部落制的特殊情况，他们所占有劳动力的来源有以下几种：(1)因天灾人祸造成一无所有的牧民投靠到头人家。(2)因偷盗犯法到头人家服役，有的到别部落头伤或高一层的头人家要求庇护的。(3)因种种原因不能成家的“民什匠”、“毛什匠”(单身男女到头人家求生存的)。(4)寺曰僧侣因犯戒被开除又无处安身的。(5)头人家娶妻时随女方陪嫁过来的。(6)由农区逃到牧区

的汉、土、回等民族被收留的人等等。这些人到千、百户头人家后都成为牧奴,但身份等级不同,成为终身奴隶的叫“才玉乎”,如汪什代海千户妻子嫁过来时随陪一名男奴,就是名分为千户家“成员”的终身奴隶。有家有户但无任何生产资料专为头人服劳役的叫“玉乎仓”,这种人在千户家有 3 户 7 个劳力。住在外边,为头人们放牧牲畜的叫“过玉乎”,这种人有 33 户 62 个劳力。又如上阿曲乎部落的“五乎仓”和“才玉乎”共 14 户,61 人,占该部落总户数的 10.37%,总人口的 11.38%,千户切本加和他的两个叔叔文本、化尔旦,外甥才官加等 4 户共有“玉乎仓”8 户 32 个劳力。对这些“玉乎仓”(奴隶)们,牧主头人家只管吃穿,毫无人身自由,更无工资可言。

三、经营方式

“生产关系一定要适合生产力性质”,这是社会经济发展的一条规律。牧工、牲畜、草原就是畜牧业经济生产力的三要素。以分散、群体(畜群)、自营、私人所有的畜牧业是牧区部落的社会生产关系的基础,是生产关系中最重要最基本起决定作用的因素。牧区一家一户为生产经营单位。中等牧户以牲畜自有自营为主要形式,贫苦牧民凭借自身的劳力,大部分靠出卖劳动力当长工做短工取得微薄的工资维持生活,另一部分则成为千户、百户、牧主头人和寺院的“塔娃”(下等人、奴隶),还有少数以狩猎或乞讨为生。牧主头人占有大量牲畜和大片草原以及部分劳动力,自己独立经营畜牧业,其经营方式是:

1. 雇工放牧是牧主经营畜牧业的主要形式之一。汪什代海千户的“旮娃”解放时 47 户,101 人,其中给千户当牧工的 62 人,累计 1057 年,以每天 1.00 元计,应付工资 385805 元,但实际只给 22800 元,年平均工资只有 20.90 元,日工资只有 0.058

元。再如贫苦牧民拉秀给汪什代海快尔马部落的牧主拉青当牧工，放牧混合羊群800只，还常作一些搓毛线、鞣皮子等零活，年工资100元，大羊皮袄一件（羊皮8张，合24元），做毡衣用的羊毛8斤（合8元）、两双牛皮靴子（合30元），皮袄、布裤各一（合12元），合计184元，另加每天伙食费0.5元，全年180元，共计364元。按平常年景计算该羊群的产值：每只羊平均产毛2.5斤，共2000斤，折钱200元，羊皮按5%处理，共40张，折钱120元，产羔按35%适龄母畜，受胎率95%，产羔266只，成活212只，每只按5元计算共1560元，上年羔羊口齿增羔计180只，幼羊每只增值2元计360元，这样，拉秀一年创造产值共4040元，扣除拉秀工资和伙食费364元，下余3674元被拉青剥削而去。

2. 出租牲畜是牧主经营牧业的又一主要形式。出租羊群：解放前在平常年景牧工只得到死羊肉和羊皮，其他全部归牧主，解放后实行"牧主牧工两利"的政策，牧工可得到20%—30%的畜产品，80%或70%归牧主；牛群：犏母牛当年产的要交酥油老秤20—40斤（每斤老秤32两，下同），隔年产的10—20斤；牦奶牛当年产的15—30斤，隔年的10—15斤，曲拉都为酥油的一半。马匹一般因价值大牧主不愿出租，牧工不敢受租。出租奶牛的剥削率高达80%—90%左右。

3. 占用无偿劳动。在千、百户头人和寺院附近都住有一些"塔娃"和"占玉乎"，他（她）们都是为牧主提供无偿劳力的奴隶，他们的吃穿依靠"主人"，他（她）们的生活十分简单，主要食品是死牛、羊肉（牧主牲畜多，常有死亡，舍不得杀好畜）、牛奶、奶渣。粮食、茶叶要通过交换获得，数量极少。穿的是老羊皮袄，四季不离身，晚上当被褥。白天跟牲畜，晚上守畜圈，夏季上高山，秋季下草滩，冬天进山湾，春天难过关（牲畜秋肥冬瘦春死亡），这些就是他（她）们的全部生活写照。

4.草原的使用。天然草场的合理利用是畜牧业生产的技术性问题，也是社会性的问题。在草原的使用上，大体上分三个时期，即开始为简单的原始的散牧时期，当时草原广袤，人烟稀少，人类处于原始社会阶段，经济生活水平很低下，原始人之间几乎不存在产品交换，牲畜、财产实行公有，人们可以尽量选择水草丰美的、气候温暖的草场散牧，利用天然沟谷崖根控制牲畜的活动范围，管理工作仅仅是瞭望照管而已，畜牧业生产的发展与当时人们的生活水平相适应。随着社会的发展，畜牧业生产到了奴隶社会的游牧时期。这时草原为部落头人所占有，他们让掠夺来的奴隶为自己放牧牲畜。部落为了保护自己的草原，防止外人侵入，将一般牧民牲畜都归属奴隶主，请求保护。人身羁属，于草原不能任意迁到其他地方去，奴隶主为防止奴隶逃跑，放牧范围不大，这样，对草原的利用，有的过牧，有的荒芜，牲畜的发展受到限制。到了封建社会的游牧时期，草原为部落集体所有，牲畜为牧民私人财产。但对草场的使用，畜群的搬迁，均由头人安排。为了调节畜草关系养好牲畜，依照自然地形、地势高低初步划分夏秋和冬春草场。由于人口增加，牲畜发展，经常发生乱牧抢牧现象，也就发生了草原纠纷。历代官府和千户、百户、头人则利用草原纠纷的矛盾进行敲诈勒索。解放前青海马步芳政权对部落玩弄发放牧照的狡猾伎俩，表面上按草原大小“勘定界线”发照，并据以计算纳税牲畜和税金，但实际上视部落行贿送礼之数划定草场。部落间常发生纠纷而引起械斗，造成人命重案，失败者向省政府告状，胜者则向马家献贡送礼，争取省政府承认其夺得之草场的既成事实，借以扩充草山。马步芳政府又以调解和发牧照再度造成新的草原纠纷，种下祸根。还有官办牧场和部落之间也经常发生草原纠纷。从历史上看，自汉唐以来，青海草原上历代均有军马场，如托勒及大马营一带草

原,一向为历代营马场所。马步芳在海晏、刚察亦办牛场、马场,逼迫海晏和刚察牧民西迁,对汪什代海部造成很大压力。草原纠纷有其历史根源和社会根源,它包括民族与民族之间,部落与部落之间,官方与百姓之间的矛盾。

5.草原上的自然灾害。高原牧区主要有风、旱、雪三大自然灾害。据汪什代海部落的调查情况:1)年平均8级以上大风日为97天,最多的年份竟达到141天,12月至下年4月平均风速4.6米/秒,大风天数平均就有58天,最多时达75天。大风及伴生的尘沙加速了草原的干旱进程。多风时又时逢接羔育幼的季节,牲畜越冬后体质差,大风降温,加之干旱缺水是造成成牲畜大量死亡和仔畜繁殖成活率低的主要原因之一。2)干旱:12月至来年4月降水量只有18毫米,仅占全年降水量的5.5%,而同期的蒸发量为572.6毫米,是降水量的31.8倍,占全年蒸发量的33%。冬春大风干旱,牧草返青迟,长势不好,夏季草场河泉断流,牲畜不能进夏窝子,春窝子无草,夏窝子无水,此时牲畜又处于极度春乏阶段,体质最瘦弱,抵抗不住风雪侵袭,这也是造成牲畜大量死亡的主要原因之一。3)大雪:一年之中,一般4月以前各地降雪都不大,雪灾发生较少,5月以后虽然降雪不少,但气温回升快,积雪很快消融,也不成灾,所以一般雪灾都发生在4—5月,尤其是4月下旬到5月上旬最为严重,一旦降雪,草原被积雪覆盖,牲畜不能采食。天峻地区积雪日数最多达81天,积雪深度为20厘米,木里地区年最多积雪日数137天,最大积雪深度为31厘米。天峻县解放后的1955年干旱缺水,1956年春刮大风,牲畜普遍膘情不好,加之各种疫情流行,尽管人民政府采取多种措施抗灾治病,但还是给畜牧业生产带来严重威胁,致使1957年全县减产0.6%。另外,草原鼠类及蝗虫不但同牲畜争草,而且破坏草场严重,尤其是鼠类挖掘洞穴,破坏植

物根系,造成草原沙化,黑土滩连片。危害草原严重的有高原鼠兔、鼢鼠、旱獭等。据汪什代海的调查,鼠害发生在快尔玛的四热贡麻、四热雪麻、天棚鲁茫沟;疏勒河两岸的滩地、纳日宗滩地及阳坡地带,危害面积约达116.9万亩。其中鲁茫沟危害最大,每亩草场有洞63个,有效洞39个。据西北高原生物研究所资料,一只鼠兔日食草77.3克,全年可食草28.2公斤,62只鼠兔相当于一只藏系羊的食草量,其对草原的破坏性相当大。蝗虫在干旱年景繁殖极快,虫数大增,危害严重。从快尔玛水文站布哈河两岸开始往下,经关角、天棚直至江河乡的广大滩地、谷地均有分布,总危害面积约150—200万亩。另据专家推测在汪什代海草原上有鹿4700头,野牛16000头,野驴1730头,盘羊1000只,还有岩羊黄羊等食草野牲动物25000余头,与家畜争草严重。还有在冬春季节草原经常失火,如不高度警惕就容易造成大片草场被火焚烧,这是异常危险的。牲畜疫病多又是一害。据调查,汪什代海部落在解放前的畜病主要是羊链球菌、牛瘟、口蹄疫、马鼻疽等。据汪什代海的欧合扎、多巴、莫合欠三部落的三个牧民回忆,1940年他们共有羊1700只,死亡1480只,死亡率高达83%。1942年一次牛瘟,全汪什代海死牛约15000头左右,莫合欠部落一个叫任卓的牧民有牛230头,死亡215头。1955年天峻全县(汪什代海部落于1954年7月成立天峻县)因链球菌病死羊5800只,1956年死羊200只。1954年—1956年上环仓等部落发生牛出败,患牛240头,死牛233头,死亡率高达97.19。大东队60匹马中,马鼻疽病马44匹,感染率73.4%,全县马鼻疽感染率5.9%,还有马胸疫,牛羊肉毒杆菌,布鲁氏杆菌,羊痘,牛肺疫,羔羊痢,还有内外寄生虫病的疖癣,羊虱,肠道线虫,肺丝虫等20多种。这些疫病对牲畜的发展威胁很大。环湖牧区有狼、豹、豺狼、猞猁4种兽害,最主要的是狼

害，羊群一旦遭到恶狼的侵袭，少则几只多则几十只甚至上百只被狼咬死，特别到了冬天，鼠虫冬眠，猛兽只有争食牲畜，恶狼成群结队地偷袭牲畜。如扎查部落的一个牧户，大风把羊刮散，一天找不到，后发现被咬死97只。所以人们稍一疏忽就可能造成不可弥补的损失。

6.畜牧业生产的经营者和放牧员的放牧经验、技术的熟练程度，对发展牲畜，经营畜牧业起极大的决定作用。(1)他们必须熟悉牲畜的种类和大小及其习性。环湖地区藏族部落的牲畜有如下几种：马分种马(公马)、母马(骒马)、骗马(乘马)、3岁马、2岁马、当年驹；牛先分牦牛、牦牛和黄牛杂交的犏牛、黄牛3种，也分公牛(种牛)、犍牛(驮牛)、母牛、3岁牛、2岁牛、当年犊；绵羊，分公羊(种羊)、羯羊(肉羊)、母羊、2岁羊、当年羔，山羊与绵羊相同，骆驼与马相同。这些牲畜可分为：扩大再生产的种马、种牛、种羊和适龄母马、母牛、母羊等。这些牲畜是扩大再生产的基础，一般要特别护理。役使畜，骟马、犍牛、骆驼(成年骆驼不分公母皆可役使)，母畜除贫苦牧民外一般不役使。未成年畜，马、牛、驼3岁(含3岁)，绵山羊2岁(含2岁)以下为幼畜。淘汰畜，一般将老弱、残畜，每年淘汰一次，将骟马、犍牛、羯羊也作适当处理(出卖、自食等)，这是提高母畜比例，发展生产的重要措施。(2)他们要懂得和做好畜牧业生产的几个关键环节：种公畜的选育和幼公畜的去势及公母畜比例的配备工作。提高母畜的受胎率和保胎工作。接羔育幼工作。(3)他们还要懂得和做好羊毛、羊绒、牛毛(绒)、驼毛、马鬃马尾在何时剪抓(既不失掉毛绒，又利于牲畜上膘)和哪些毛保留不剪，如马、牛的尾毛和奶牛的肚毛不能剪或不能多剪，以免影响驱除蚊蝇和牲畜采食。(4)他们更要懂得牲畜采食抓膘的重要性。牲畜常保持膘肥体壮，才能繁殖多，成活率高，也能起到一定的抗灾祛病作用，减少

牲畜死亡,从而取得畜牧业生产的丰收。(5)为此,在牲畜的饲养放牧上必须精心护理放牧:合理组群,根据现有牲畜划分若干群体,有利牲畜采食上膘。根据现有草场和湾、沟、谷的山势地形适当地划分成四季或三季草场,又根据畜种适当进行安排。四季牧草长势不同,青草与枯草的更替,牲畜体质各异及不同的习性,因此放牧员(牧工)在放牧过程中,要能够随着昼夜更替掌握牲畜早出晚归的时间,又随着气候的冷暖转换和草场地形高低而采取不同的放牧方法。如牧谚云:“春天慢放好草滩,夏天避暑上高山,秋采草籽抓膘好,冬天避风寻温暖”,“春天牲畜像病人,牧人是医生;夏天好像上战场,牧人为追兵;冬季牲畜似婴儿,牧人是母亲”,“马放滩,羊放湾,牦牛上高山,骆驼要放盐碱滩”。在牲畜采食时,“要放的散,看的见,不能团团转”(只有放散,牲畜才能自由地采食而吃饱吃好,上膘快,座膘稳,如因为怕丢失或兽害,不敢将牲畜撒开,致使牲畜挤到一块,不能吃草从而造成掉膘,春天就会死亡)。另外,进冬窝子后必须采用“三先三后”的放牧方法,即“先吃远,后吃近,先吃阴坡,后吃阳坡,先吃平川,后吃山湾”和对生产母畜的偏草偏粮偏管理。这道理很明显,远处、阴坡、平川的草应趁牲畜体壮和天气较暖时利用,让羊群吃掉。一到刮风、降雪或牲畜瘦弱时,如果近处阳坡、山湾的草已经吃光,而远处阴坡平川的草不是不能利用(如因积雪覆盖),就是因牲畜体弱多病走不到,就会造成严重损失。另外,为了牲畜安全越过冬春,平时必须储备足够的饲草饲料,如青干草、骨油等等,使一些不能出圈的瘦畜病畜得到补饲而减少死亡。(6)为管理好牲畜,还必须有一些畜牧设备和生产工具。据有关资料介绍,原始公社的先民们对牲畜的训养就有了简陋的设备。“商的祖先立皂牢,以服牛马,以为民利”。据说皂是喂牛的槽,牢是拴牛羊的圈。随着手工业和商业的产生,畜牧业由纯

粹的生活资料生产发展为生产、生活资料兼营的重要的生产部门。同时人们对畜牧产品需要量的增加，相应地促进了畜牧业的发展。因此，保护牲畜、加速牲畜的繁殖，以增加产品产量，愈来愈被牧民所重视。畜牧设备和生产工具就是在这种情况下发展起来的。畜圈：牧民为防止牲畜逃走和野兽侵袭，从原来利用天然沟谷崖根作围障而发展到打圈围栏，经历了相当长的时间。最初的圈是就地取材，用石块、牛粪、草皮、柳条等筑成简陋的畜圈，后来为提高抵御自然灾害和保暖性能，加以改进，打成石头圈或土墙圈，在墙上挂些毡片碎布和铃铛，以防兽害。牛鼻圈和牛项圈：用柏木条制成圆形鼻圈，当牛 2 岁时即行穿鼻戴圈，拴绳，以利控制。小牛和有的犍牛，用牛毛绳在脖项套上绳圈后在档绳上拴绑。马具：为防止马逃跑，而又能在一定范围内吃草，用毛绳或皮绳制作成三角形马绊，绊住马的两只前腿和一只后腿。档绳：用毛搓成或割牛皮成条制作长约 10 米的粗绳，用橛子钉在帐房前地上，拴牛用。其他工具：有牛角制的羔羊哺乳器，喂马用的料兜，打狼的枷梿，割草用的镰刀，剪毛用的剪子，打酥油的木桶，牛马的鞍具等。生活用具：有捻线用的石纺锤，织毛褐子的架子，木刀，揉皮子的柏木刮刀，鼓风的火皮袋，取火的火镰，铁锅叉，铁锅，铜锅，木碗等。

四、经济负担

藏族部落的经济负担，说到底是牧民个人的负担。部落在牧区社会是独立的组织单位，行政官员为千户、百户（或百长）、“求得合”（收罚款的人），马步芳统治青海时又委派保甲长。如汪什代海部落，解放时有千户丹科，副千户秋什杰，藏文秘书措日金，汉文秘书倪仁龙，负责财务计划的红保（官人）羊桑，负责民事调解的红保罗尔金，负责武装的红保才拉，下辖 18 个百户

(百长)部落即:木化夏什果(木化和夏什果原为两个部落)、阿日沟、环仓(后分为上下两个环仓部落)、拉果什结、扎查、沙年、头哈、化斗郡、尕雪、年乃亥、莫合欠、欧合扎、多巴娘娃、快尔寺藏、郭那、莫合穷、多巴素玛。18个部落之下各有若干大小“日科尔”(帐圈)共80多个。共有“求得合”50人,“秋红”(执罚官)1人,名叫多什科,他也是汪什代海部落的总百户。全汪什代海1951年时有1369户,4795人。1945年实行保甲制时划分为5个保,50个甲,百户兼保长,“求得合”兼甲长。从千、百户到“求得合”80多个人是汪什代海部落的统治者,他们有着政治的、经济的和宗教的一系列特权。因此,部落的经济负担也是沉重的。

1.官税公差。在甘青一带,藏族过去被官府蔑称为“番子”,根据其对官府的态度和居住情况分为“熟番”、“生番”和“野番”。“熟番”居住固定,大部分经营农业,缴纳赋税;“生番”为游牧部落,但也当差纳税;“野番”飘忽不定,不受管束,不纳差税。汪什代海部落等8族,于1858年前后被清政府安置在环湖周围后即为“顺民”。从此开始每年向清政府缴“丁银”,清代塞外游牧部落的贡马,每百户常年贡马一匹。纳折征银8两。民国前期,马麒依清制未变,向各部落收取丁银,后改为“草头税”,马步芳改为“建设税”。名目越来越好听,牧民负担越来越沉重。汪什代海部落当时大千户华布藏的通事(幕僚、翻译)马银海说:汪什代海20年代到30年代初,每年缴草头税2000两白银,到了30年代末期增加到3000两,最多时达到5000两,每户平均达到三两五钱左右。“从30年代后期开始马家政权加强统治,差役赋税大增,如牲畜税,开始牛马抽十分之一,羊抽五分之一,后来增加各种皮子税、酥油税、兵款(以马代丁,每丁由马2匹或牛4头或羊125只代替)、马款等20多种。”养羊50只需交好马1匹,无牲畜的出“杠恰”(徒步税),即被征去给牧场放牲畜。1949年汪

什代海一次被征军马600匹。1944年马步芳修“青藏公路”，汪什代海出“乌拉”700人，牛2100头，羊4200只（驮用牛和食用羊），修筑6个月，死亡28人，牲畜几乎死光，牧民群众提起“沙什果”（挖土修路）的苦处三天三夜说不尽，一天一夜哭不完。当差纳税依“达果”多少承担，1匹马，2头牛，30只羊各折算一个达果，以1个“达果”为起征点，不够1个“达果”的出“杠恰”，给马家官办牧场当牧工或当驮运工或当民伕作苦役。

2.对部落内发生事故的经济承担。作为部落成员的牧民，对部落发生的事故要承担一分责任，这是义不容辞的，也是部落规矩。如1940年农历4月15日，汪什代海尕雪部落的官太尔因为发生争执，将都兰县的两个公差打死，事发后，都兰县督察专员韩进禄除要官太尔抵命外，还要罚羊6000只，牛600头。汪什代海千户派人捕捉官太尔时发生枪战，将“民什匠”尖木赞打死，顶替了官太尔，而所罚牲畜则由全部落依各户牲畜多少负担。1931年农历腊月29日，马元海受命对汪什代海沙年部落突然袭击，打死88人，牲畜全部被赶走，下余七八十名老弱病残无法生存，在这种情况下，汪什代海对沙年部落每户救济牛1头，羊2只，也是由全部落牧民承担。据说汪什代海副千户秋什杰原先被马步芳关押后，汪什代海部落向各户派款，以一万银元将其赎出。再如本部落人到外边偷盗而被捉被罚而本人又无力承担时，则由本部落负责，打死人而赔的“命价”也由本部落承担一部分或全部。从外部落索回的罚物赔款，则全部由本部落头人私分。

3.对宗教活动的经济负担。这里面又分部落集体筹资和牧民个人“布施”两种。凡全部落性的大型宗教活动均由部落负责向牧民摊派。汪什代海部落于1951年在夏尔哈地方建造一处西侧长86.4米，北侧长76.4米，东侧长80.4米，南侧长79.4

米,高2米,宽2.45米,总石方为1736立方米,占地646平方米的方形石经院,内树一"德科尔却付旦"(经轮宝塔),共镌刻甘珠尔经108部,"沓木多"(解脱经)200部,佛像324尊。所用钱物折合人民币共105600元,并在每年农历4月由全汪什代海18个部落举行诵经法会,请50名僧人念经7天,需青稞1000斤,炒面3000斤,酥油200斤,山羊1只,共折合人民币1500元。1952年又在快尔玛山顶上筑一"俄博"叫"直赛拉布柴"(黄石崖嘛呢堆),每年农历五月初四、初五召集18个部落的牧民举行祭俄博活动,请30名僧人念经1天,需青稞400斤,炒面20斤,酥油50斤,山羊1只,共折价200元。还有各小部落的宗教活动,总计每年全汪什代海需宗教活动费3000元左右,相当于30年代初的全部税款。除此之外还有大量外地寺院来化布施,其数量之大,次数之多,相当惊人。1951年全汪什代海仅给同德县相查寺的布施即达20000元(牲畜折合款),1953年塔尔寺僧人来汪什代海化布施,收了30000元,仅1953年外来寺院化布施的就达15次之多。他们来时拿上寺院执照和活佛的介绍信,内容是"请当地千户、百户多加照顾,大力帮助",然后以哈达、糖茶或绸缎送礼,取得头人的支持,在水草丰美的地方,摆设经堂,活佛念经、摸头、赐佛水、神果,群众来叩头布施,送牲畜,送钱物。据1954年下环仓部落统计,仅12户牧民,出布施牛20多头,马2匹,羊100多只,白洋1000元,红缎子一疋。有的寺院僧侣在化布施时向牧民预订闭斋日数,即:牧民出牛羊若干,僧人回寺后为其闭斋几日。1954年兴海洛扎寺院预订闭斋1000天,牧民给羊100只,白洋300元。另外活佛给牧民看病和死人后念经超度都要送牲畜,送钱物。如人死了,家里将死者的一份财产或全家一半财产甚至全部财产送给寺院。《西宁府新志》载:"番人死,则以产业布施于寺……子孙不能有,故番土益穷,而僧寺

益富,其各番族各有归附寺院,俨同部落",说明这种情况早已有之。

4.牧民还要承担马家及部落头人的大量的敲诈勒索。千户、百户、头人为了随意向牧民敲诈勒索,在部落内制定了许多"法规",一旦触犯即被处罚,主要有:偷盗的、打架的、越界放牧的、不听头人话的、僧人还俗的、僧人嫖风的、发生婚姻纠纷的、违禁的(如叫死者名字即为犯禁)、不尊重头人的、说了错话的等等,共有十多种。这些处罚如本人承认,有人说情,轻则罚两瓶酒,两方绸子或 1 只羊,否则要罚:1 匹马或 2 头牛,如错误"严重",则罚以没收其三分之一的牲畜直至全部牲畜,还要受到残酷的体罚。

五、畜产品交易

藏族部落的产品交换和商品交易经历了漫长的时间。《西宁府新志·卷十七·茶马》载:"置群牧行司,以往来督市马者,此茶马之始也。"元明两代牧政设施比较完善,茶马司更趋完备。清代初年在西宁设茶马司,同时自清代以来,湟源成为"海藏通衢",征战要地,同时又是青藏、甘新间重要的民族贸易市场,"商业繁盛,商客辐辏,歇家大盛,番货云集。"牧区的货物以羊毛、药材为大宗;购入商品以茶布为主要,湟源遂为环湖各部落通商的主要地方。

1.汪什代海部落的畜产品交易主要有三条渠道。第一种是由部落头人组织或带领"存娃"(部落中做买卖的)到农业区作买卖,即用牦牛驮上畜产品长途跋涉到湟源、湟中上五庄,甘肃张掖、酒泉等地用畜产品换回货物或卖掉畜产品买回所需生活、生产用品。这种"买卖人"有时很危险,不但牲畜、货物被抢,有时连命都保不住。1930 年郭那部落头人格布藏带领本部落 13 个

牧民到张掖做买卖,路上遇到土匪,12 人被杀,只有 1 个叫角刊的人装死,土匪走后才逃回部娩,牲畜货物全部被抢走。第二种是外地商人(主要是湟源商人),跌上茶叶、布疋、面粉等生活用品和枷栳、牛、马鞍具等小型生产工具,组成商队到汪什代海各部落进行买卖交易。第三种是有的内地行商在草原逐渐变为坐商,有的甚至"娶妻立家",把收到的畜产品和牲畜派人运送到湟源(大商号有专业驮运队)贩卖,再从湟源运回牧民所需生活、生产用品。在汪什代海部落,这种坐商由原来的 1 户发展到 1935 年的 47 户。1938 年马家军阀设立"协和商栈"和"德兴海"两个官办商号,并在各地设分支机构,如在上五庄设立"集成商栈",在希里沟设立"德兴海'分店等。在价格上当时市价每 100 斤羊毛值白洋 50 元, "协和商栈"和"德兴海'只给 30 元,还规定汪什代海的皮毛只能卖给这两个官办商店。这样,畜产品的交易基本上被垄断了。私商被限制排挤,倒闭的不少,到解放时下降到 10 户,坐商只有 1 户。在解放前,到汪什代海行商的私商大商号主要有两家,一是以魏生海为掌柜的"忠兴冒",他们很早以前即清光绪年间就到汪什代海的扎查、年乃亥、尕雪、阿日沟、莫河欠等部落行商,资本原为 10 万银元,在马家官僚资本的打击下亏损很大,至 1942 年股东分伙,其中股份最大的魏西恒还有资金 12000 余元,继续在汪什代海一带行商,藏民叫"沙恒桑"(据说为蒙古语,意为白胡须老人家),直到 1952 年。另一个以马静亭为掌柜的"德义兴"商号进入汪什代海,他们行商的地区主要在汪什代海上下环仓、拉果什结、快尔玛、郭那等部落,资本约 1 万银元,藏族叫"马家",除此之外,在汪什代海的私商还有原"忠兴冒"伙计安守林,资本约 3000 元,常住在扎查部落百户多什科家。赵汉山(藏民称他为尕折),常住上环仓部落。史连奎,常住千户丹科家。上五庄商人马银升常住下环仓部落。尕

巴子、来哲巴常在多巴部落一带。甘肃商人张宝元常住欧合扎部落。还有湟源商人唐满仓、梁银富、周顺山，都兰县希里沟私商李守福等。1950—1953年，畜产品价格提高，国营贸易公司尚未建立，因此，私商在汪什代海竟达到80户。

2.汪什代海部落的商品交易主要有五种形式。第一种是所谓的“鸡蛋换线，两不见钱”的以货换货的方式，如1双靴子换15斤羊毛，1封茶换10张羊皮等。这种交易方法很普遍，商人们薄本厚利，牧民们方便灵活，因而买卖双方均感满意。第二种是坐商普遍采用货换货的赊销办法，即平时把货物赊出去，等畜产品下来时再发账，这是在交易双方相互信赖的基础上进行的，这种方法也很灵便，牧民们根据自己的需要随时到商人处赊取各自急需的生活和生产用品，商人们得到的利润也很高，所以此种方法深受牧民欢迎。第三种是货币交易，因为解放前的钞票经常跌价、贬值，所以藏区交易一般都用银元。第四种是商人们一般都依靠本部落头人，先向头人送礼，建立关系，和头人住在一块，这样既能避免偷盗，同时一旦货物滞销，头人还可以起“广告宣传”作用，甚至头人还向牧民强行派销。如1950年一个叫马忠祥的私商的货物卖不出去，便向副千户秋什杰送礼，秋什杰收受礼品后就给各部落百户写信，要他们帮助推销，很快就把货卖完了。再如塔尔寺一个僧人来卖银包木碗，每个15元，当时根本无人要，他向秋什杰送了两张水獭皮，由秋什杰帮助，也很快把木碗卖光。第五种，一般商人都在部落中找几个可靠而有势力的人结拜为兄弟，结交朋友，有的则“娶妻成家”，为此要懂得少数民族语言，最少也要懂商业行话，否则寸步难行，因此商人们有“番话(藏语)金，鞑话(蒙古语)银，不会说话饿死人”的说法。商人们对藏族牧民态度热情，经营手段巧妙，牧民则认为“客娃”(商人)诚实可信，毫无顾虑。商品上的短斤少两，弄虚掺

假,以次充好是常见的现象。

3.关于价格。(1)汪什代海地区清末民初时1张羊皮卖1钱银子,运到湟源可卖1两,湟源1两银子可买8方斜布(约16市尺),在汪什代海3方斜布就得1两银子。20世纪30—40年代,100斤羊毛在汪什代海值3—5元白洋,运到湟源可卖10—15元,1封茶在湟源价格为1.5元,在汪什代海价值3元左右。100斤羊毛能换1封茶,到希里沟则要400斤羊毛才能换1封茶,解放初期1封茶换80斤羊毛,1双靴子换100—120斤羊毛。1952年每百斤羊毛可卖120元人民币。1958年国营贸易公司每百斤羊毛收购价115元,可买茶叶21封,以上为一般民间商品交易价格。(2)马步芳官办商号"协和商栈"和"德兴海"压级压价,折斤扣秤。1938年官办商号对皮毛实行"统制"(即统购)的办法,压级、压价使牧民受到极为惨重的损失,在交羊毛时商号多方刁难,须经几天的反复抖晒才能验收,过秤时又使用加15老秤,所以100斤实际仅能交70斤左右。验收各类皮张时,规格很多很严,将头等算二等,二等算等外。对牧民出售的商品的价格又往往高出市场价30%—40%,而且指定什么商品就是什么商品,不得挑选。对市场各类皮毛的"统制"又集中在价格的压低上。收购价与市值价相差很大,兹分述如下:

羊毛,市场交易价每百斤30—84元,"统制"收购价5—10元。黑起皮(头等黑羔皮),市场交易价每张1.5—3.95元,"统制"收购价0.80—1.50元。

白羔皮,市场交易价每张1.00—1.70元,"统制"收购价为0.50—1.00元。

老羊皮,市场交易价每张2元左右,"统制"价一律为0.50元。

狐皮,市场交易价每张20—28元,"统制"收购价3—5元。

猞猁皮，市场交易价每张68—72元，“统制”收购价10—20元。

狼皮，市场交易价每张20—28元，“统制”收购价为3—5元（以上均为银元）。另外“协和商栈”和“德兴海”采取以货易货，不等价交换的办法在牧区部落以茶1包（重5市斤）换羊毛100斤或青稞200斤换羊毛100斤。作价易货，土布1疋作价600元，羊毛百斤作价8元，靴子1双作价20元，牛1头作价40元。（3）汪什代海部落每年出售的畜产品和购进的日用品。汪什代海千户部落下属18个百户部落，贫富不一，畜产品多少各异，根据在过去汪什代海行商多年的魏掌柜等人的估计，清末民初汪什代海每年出售的牲畜数、畜产品数和购进的日用品数及其折价如下：

马：每年20—30匹，多时达50匹，每匹约10两白银。牛：每年50—70头，多时达100头，每头约白银7两。羊：每年2000只，每只约1两5钱白银。羊毛：每年约30万斤，最多达40万斤，每斤约白银2钱。羊皮：每年约1000张，每张白银3钱，羔皮，每年5000—10000张，每张8钱。牛皮，每年700—1000张，每张1两5钱。酥油：每年1000—1500斤（老秤的24两为1斤），每斤白银2钱。购进的日用品：挂面每年约5000—10000斤，每斤市场价白银2分。青稞每年2000—3000斤，每斤市价白银6分。白面每年购进1500—2000斤，每斤白银8分。杂面（青稞面、豆面等）每年购进1000—1500斤，每斤进价白银6分。茶叶每年购进1000—1500包，每包白银2两。皮靴每年购进大小2000双，每双白银6钱至1两。斜布每年购进10—15疋（每疋100尺），每疋白银6两。除上述日用品外还有少量的青油（菜籽油）、酩酼酒、大小木桶、木箱子、铁锅、锅叉、藏刀、烟叶、白帕（哈达）、马牛鞍具等。

第二节　藏族部落地区的小块农业经济

藏族部落地区的农业经济，情况相当复杂。在临近汉族地区的青藏高原东部，农业区的部落制度已相当松散，地方经济有了相当程度的发展。部落头人和寺院占有的耕地，往往以租赁的形式交给农民耕种，农民每年按租地面积向地主交纳地租，同时还要向政府纳粮，如塔尔寺占有的数万亩耕地，即主要以出租的方式经营。青海湟源、湟中、乐都、化隆一带的藏族农村，土地私有和出租土地已相当普遍。分布在广大牧业区中的小块农业区的经济情况，则各地差异十分悬殊，而且缺乏调查资料和文献记载。所以我们这里以青海省玉树藏族自治州东三县（称多、玉树、囊谦）的小块农业区的情况为代表，以窥牧业区中的小块农业经济的情况之一斑。

玉树藏族自治州总面积为 26.8 万平方公里，长江、黄河俱发源于境内，由于海拔高，气候严寒，绝大多数地区不适于农耕，只在其东部的囊谦、玉树、称多三县的河谷地带即沿通天河（长江上游）、杂曲河（澜沧江上游）两岸坡地上分布着零星的不连片的小块旱作耕地，有适宜种植青稞的气候条件和地理环境。

囊谦县是玉树地区最南部的一个县，解放前是统领玉树全境（即玉树二十五族地区）的囊谦千户的统治中心，也是囊谦千户的直辖部落集中的地区。该县农业主要分布在属于澜沧江水系的杂曲、吉曲、孜曲、巴曲等几条大河的河谷地带，是玉树的主要农业区，解放初期有耕地 5 万多亩，粮食总产量只有 86 万多公斤，人均年占有粮食约 38 公斤。

玉树县是以扎武百户为代表的部落头人管辖区，地处玉树州的最东部，农业主要分布在沿通天河南岸的海拔 3700 米以下

的河谷地带，解放初期有耕地不到4万亩，粮食总产量66万多公斤，人均占有粮食还不到20公斤。

称多县地处玉树州东北部，农业主要分布在通天河北岸的河谷地带，是以畜牧业为主、兼营少量农业的地区，解放初期有耕地2万多亩，粮食总产量40万多公斤，人均占有粮食24公斤多。

解放前玉树地区几乎没有纯农业部落，仅有的小块农业区也是半农半牧，或以牧为主兼有少量农业，或以农为主兼有少量牧业，而且其中多数还是牧业多、农业少。只有在囊谦县才有纯农业意义上的少量农村、农户。到解放前夕，在玉树的1个千户、42个百户部落中，兼有小块农业区的仅有今囊谦县境内的原囊谦千户及其直辖的香达、琼保、加察、阿夏、苏莽5个百户部落；今玉树县境内的原安冲、隆保、拉达、扎武4个百户部落；今称多县境内的称多、拉布、文保、固察4个百户部落。其中只有香达、琼保、安冲、称多、文保、固察6个百户部落才有较多的耕地，其余均为半农半牧或间有少量耕地。因此，从总体上看，玉树是一个以畜牧业为主，兼有少量农业的地区，1949年粮食总产量为196.5万公斤，亩产仅为36.5公斤。

解放前统领玉树全境的是囊谦千户，尽管到民国马步芳统治青海时期，千户势力渐衰，权力所及仅有直属于他的7个百户部落和36个百长部落，但是末代囊谦千户还是自认为玉树二十五族是雍正皇帝封给他的领地，在玉树地区他有权役使人差、征收实物、支配草山、确定地权、统领百户、管理寺院。这说明解放前在玉树地区作为主要生产资料的草山耕地均属千百户所有，他们对其管辖内的农田有优先使用权、买卖权、租让权和赠送权。千百户对其管辖区内的耕地大体采用三种方式去经营。首先，千百户选定一部分比较肥沃的耕地，作为“自营地”留给自

己，建立当地藏族称为“托卡”的小农业庄园，分配给庄园附近的农业差户出劳役耕种。解放前囊谦千户一家就占有耕地1600亩，称多百户家占有耕地150亩，文保百户家占有耕地200亩，固察百户家占有耕地285亩。由此可见千百户头人家占有“自营地”之一斑。其次，千百户以平时承担一定的贡赋为条件，赏赐给寺院、活佛或贵族富户一部分耕地。截止到1949年，玉树全境有大小寺院100多座，寺院和活佛占有耕地的数量也是相当可观的。仅称多县境内的多干寺、尼宗寺、巴干寺、格吾寺四座寺院就占有耕地2621亩，占当时称多县总耕地面积的15.4%。其中，多拉喇嘛等6个活佛，私人占有耕地801亩，占寺院占有耕地的30.56%。上述四座寺院还算是中等规模的寺院，大寺院占有的耕地就更多。结古寺是投靠青海马家军阀而兴起的地方实力派头人扎武百户的直辖寺院，占有耕地多达4128亩，占玉树全县总耕地34500亩的11.97%。其中，扎武迈更等三个活佛占有耕地1637亩，占寺院所有耕地面积的39.7%。而扎武迈更活佛一人即占有耕地1007亩，占诸活佛耕地的61.5%。原玉树县安冲部落所属列盖族共有耕地1131亩，其中百户、百长、寺院、活佛就占去674亩，占总数的57.21%。第三，千百户将其余耕地在保证为千百户提供各项杂役赋税的前提下作为份地分配给农业差户，其条件是给千百户支应无偿劳役，每年上交一定的赋税，随时听令为千百户支应乌拉差。这就说明，耕地的所有权属于千百户和寺院活佛，广大农民只有建立在承担支差纳赋基础上的对耕地的使用权，他们世世代代被束缚在小块耕地上。

无偿劳役、实物贡赋、高利贷是包括农牧业部落在内的整个玉树地区的千百户头人对农牧民剥削的主要形式。

无偿劳役。千百户的自营地由属下的差巴负担从下种到秋

收打碾以至入仓的全部劳动，而收获的青稞要全部上交。农民耕种的这部分土地叫“差田”，意思就是须给千百户支差纳赋的土地。耕作“差田”的差户称为“差巴”，甚至连他们居住的房屋也被称为“差空”（差房）。差巴服差役，分为人差、牛差、马差。人差，就是由被指定为人差户的家出人，为千百户家服劳役。从背水、烧茶、磨面、揉皮子、修房屋等家庭劳动到割草、砍柴、耕种土地、放牧牲畜等野外劳动。支人差的人听命于千百户的管家，管家叫干啥就得干啥，不许怠慢，不许松懈，更不准反抗，支差的人近似家奴的性质。人差服役期间口粮自备，没有任何报酬。牛差，就是由被指定为牛差户的家出人出牛，随时准备为千百户支差，服差役的项目是自带耕牛、农具和口粮，为千百户家的自营地耕作，或者驮运青稞、草料、盐巴、皮张、烧柴及各种百货。牛差有远有近，近的在部落内部，远的甚至到拉萨、西宁、昌都等地。马差，就是由被指定为马差户的人家出人出马，专门迎送千百户指定的过往客人或旧政府官员。如果没有过往人员，服役项目就与牛差户差不多。不管是哪一种差役，都是劳动强度大，时间长，人畜体力消耗十分严重，有时甚至使得差户家破人亡。

实物贡赋。千百户除以无偿劳役形式榨取差户的血汗外，还要向差户征收名目繁多的实物贡赋。囊谦千户和扎武百户等部落头人，都以“部落族务会议”的组织形式，建立有庞大的管理和镇压系统。其中专门设有负责征收、管理实物贡赋的财务总管，藏语叫“襄佐”。总管之下又分设管理农业庄园的庄头，负责征收农牧业赋税的税务官等。当时囊谦一户领种 10 亩份地的差民，每年固定上交的实物贡赋多达 10 种，主要有青稞137.5公斤，酥油 7.5 公斤，宰杀好的上等羊 3 只，竹筒茶 1 包，饲草 120 公斤等。这在正常年景要占到该户差民年收入的 30%—40%，如遇到灾年欠收，则要占去收入的 70%—80%，有时甚至上交

全部收成，也不足以完成千百户规定的贡赋。

寺院的剥削也相当惊人。除对差户名目繁多的杂派劳役外，还有宗教活动时对百姓的摊派。结古寺是玉树地区著名的萨迦派寺院，每年有“仲切钦宝”、“嘛尼仁娄”、“折玛梅庄”等十几次规模不等的宗教庙会。其间所需开支均进行摊派。以“仲切钦宝”为例，所需经费有69桶地（桶，当地藏族计量单位，约合10.75公斤，即一桶籽种能收获的粮食，一般一桶种籽能产7—8桶青稞），70桶青稞（752.5公斤），酥油藏秤267斤（1藏秤为1.5公斤），牛后腿12条，大茶46包，炒面4桶（43公斤）。老百姓家里死了人，也是活佛、喇嘛们发财的机会。谁家死人请喇嘛念经，除用上等牛羊肉、酥油炒面招待外，念一天经要收12头牛，60公斤酥油，青稞一袋（约40公斤），曲拉4袋（小袋10公斤左右），大茶10缸等。如请来大活佛，还要送马两匹。解放前夕玉树的一户殷实人家，被寺院以该户主人向结古寺僧人动刀为由，由扎武百户下令将他鞭打一顿，然后又令其请结古寺僧人念经数天，使得这户人家濒临破产。如果百姓谁家绝嗣，其土地、房屋、衣物、牲畜等全部财产均被寺院以念经超度亡魂为名加以鲸吞。

除此之外，玉树藏族部落还要交官府的赋税。清朝雍正年间规定每三年一次在玉树召集二十五族会盟，当时会盟的费用还不算太大。到清朝末期每三年一次在玉树下巴塘的班钦寺举行会盟，会盟期两个月，需花费900余两白银，加上主持会盟的清朝官员路途往返的两个月，共四个月时间，实际需要支付3600两左右的会盟费，这比雍正时规定的玉树二十五族三年缴纳近700两白银的贡马银超出4倍。到马步芳家族统治青海的时期，对玉树藏族的征派更是达到敲骨吸髓的地步。当时在玉树专设有税捐稽征处和众多的税卡。1937年仅地粮一项就征

青稞7700多桶，加上以低于市场价格一半强行征购的营买粮2.4万多桶，总计3.17万桶，合34万公斤青稞。到马步芳统治后期，干脆不分什么地粮和营买粮，想摊派多少就摊派多少。

高利贷。千百户、寺院上层分子剥削广大农牧民的另一重要手段为高利贷。借贷时一般规定期限为一年，实际上多是春借秋还，并不到一年。利率通常分四等。借五还六，是利率最轻的一种，利率为20%。最高的为借二还三，利率高达50%。中间一点的为借四还五（利率为25%）和借三还四（利率为33.3%）。有的差户因天灾人祸，庄稼无收，无法交纳贡赋，为维持一家生计，只得高利计息，折赋为债，最终落入破产或流落逃亡客死异乡的悲惨境地。扎武部落的觉根日哇村，有一年因雹灾颗粒无收，欠下扎武百户的贡赋，又借新债，20多年间，差户纷纷沦为乞丐，丢下差房和份地逃亡，最后全村空无一人。由于放债利息高，千百户和寺院有时还强行向农牧民放债。有一年拉布寺拿出9000银元，以年息20%的利率向群众放债，不愿借钱的人还要受罚。

除此之外，马家军阀对玉树藏族部落的武装镇压和部落之间时常发生的武装械斗，又给农牧民带来更加深重的灾难。下面我们以在玉树地区进行的三户农业差民的解放前家庭经济个案调查为例，反映当时经营农业的部落差民的家庭经济情况。

其一，贡郊公逊家。

贡郊公逊家，通称阿柔丛，原系囊谦千户的差户，家住囊谦县政府所在地香达村。贡郊公逊生于1917年。

贡郊公逊家解放前有8口人，全劳力2个，半劳力2个。他家世世代代领种千户家的50亩份地，其中水浇地26亩，旱地24亩，每年种一半歇一半。作物以青稞为主，兼种少量当地品种的小麦和元根。即每年水浇地种青稞11.3亩，小麦1.7亩，

旱地种青稞10.5亩,元根3亩。春耕时,无论是种青稞还是种小麦,下种量都是每亩21—21.5公斤。在正常年景下,水浇地亩产约100公斤,旱地在50—75公斤之间。年总产量可达1825—2087.5公斤青稞,170公斤小麦,合计1995—2257.5公斤原粮。不管收成如何,每年固定上交囊谦千户家青稞67.5公斤,交马家政府100公斤,交香达百户25公斤,合计上交192.5公斤青稞(麦子不交)。留下来年的籽种493.5—505.25公斤,所剩粮食只有1309—1560公斤,人均年占有粮食只有163.7—195公斤。给千百户和官府上交粮食时,筛选验收十分严格。一般分目选、口选、风选三种。首先由收粮的小头目仔细查看颗粒是否饱满、干净,其次从中挑一些认为差的颗粒嚼碎品尝,看是否有霉变味,最后从口袋底部抓出一把扬风,看是否有尘土杂物。头目为获得额外好处和拢络人心,往往进行挑剔,做出通不过验收的姿态,待背后送礼或当众央告、赔礼道歉后,才可通过验收。

贡郊公逊家领种50亩份地,除承担上述农业贡赋,还要承担众多的杂税劳役。

(1)每年要上交宰好的肉羊一只半。如没有羊肉,则按一头牛顶三只羊的比例,上交活牛。

(2)交当地生产的白纸150张。如无纸可交,到造纸户家去买,每张要0.4公斤青稞,即折合青稞60公斤。

(3)每三户交纳一张牛皮。

(4)每年固定给千户家上交两块银元。

(5)给马家设在当地的官府上交织好的褐布6尺。

(6)每年要给寺院无偿劳作15天。

(7)给香达百户家干家务活一天,一般百户家管饭,无任何报酬。

(8)包括贡郊公逊家在内的12户差民,要无偿承担千户家的20亩“自营地”从种到收的全部劳作,秋收打碾后,除留下籽种外,其余粮食和草料由差户全部驮运到千户家。

当时,高利贷盘剥十分厉害。贡郊公逊家每年都要借贷200—250公斤青稞,以维持家计。如当年借250公斤青稞,第二年需还375公斤,利率高达50%。如果到时还不起,则以375公斤为基数,年利率上涨到75%,第三年得还500公斤青稞,依此类推。如果没有粮食,也可以用牛羊顶替。一头好牛值100公斤青稞,一只好羊值30公斤青稞。由于沉重的剥削,到解放前夕贡郊公逊家也已经到了濒临破产的境地。

其二,达哇家。

达哇,生于1926年,原为玉树县大苏莽毛庄村人,属苏莽部落百户兼苏莽囊杰则寺院大活佛嘎旺的差民。解放前全家9口人,劳动力4人。

解放前,达哇从嘎旺百户手中领种份地10亩旱地,每年倒茬种青稞、元根各5亩。青稞下种量为每亩1克(克为藏区计量单位,当地每克约合12.5公斤,元根籽0.5公斤)。由于土质差,肥料少,耕作粗放,秋后收获微薄。5亩青稞地丰年也只能获8—10袋(每袋约45公斤),平均亩产72—90公斤,总产360—450公斤。人均年占有粮食40—50公斤。扣除籽种62.5公斤,人均才有33—43公斤。日常生活只有靠元根汤里放一点炒面糊口。另外他家还经营少量牲畜,计有牛15头(内有耕牛两头),羊30只,马4匹。就为领种这10亩份地,达哇家要为嘎旺百户和马家官府承担繁多的贡赋杂役,计有:

(1)地租。交纳青稞6个“肖”,每“肖”为25碗青稞,每碗0.5公斤,计75公斤青稞。

(2)冒烟税。藏语叫“嘉宝洛彻”,每年上交银元6个,如无

现钱交付,用劳役顶替,需给百户干放牧、割草、砍柴、背水、磨面、烧茶等劳动11—15天。

(3)每年要为百户家“自营地”无偿服劳役6—7天。

(4)羊毛税。每年固定上交羊毛4.5公斤。

(5)药材税。每年要上交晾干的大黄若干串(达哇记不住具体数字)。知母、贝母各1碗,各约0.5公斤。

(6)杂赋。每年上交碎角川洋12—15元。

除上述负担外,凡迎送马家官府官员时的乘骑、饲料、伙食等费用按户派差。由于该地区临近西藏,过去草场边界纠纷不断,马家来往人员不少,像达哇这样的差户,每年至少要承担2—3次差役。这些人员大多非常蛮横,乘骑要好马,吃饭要新鲜羊肉、酥油等。稍不如意还要被骂挨打。有时由于繁重的差役,使达哇家没有时间耕种自己的份地,又无钱雇人代种,只好弃荒部分耕地。

其三,洛桑嘉措家。

洛桑嘉措,原为扎武百户属民,因他父母后来沦为土登寺的差民,专为寺院背水、守田,所以洛桑嘉措7岁时就进寺院当了“班德”(小和尚)。到他21岁时,父母无法养活全家8口人,被迫潜逃到称多县称文乡,向称多百户典嘎领种了8亩旱地,从此成为称多百户的差民。另有耕牛2头,山羊18只,黄牛2头以及一些简单的农具。

耕地每年种一半歇一半,碰上好年景亩产可达110公斤,总产量为440公斤,留下籽种80公斤,上交典嘎百户10公斤,年人均占有青稞43.75公斤。当时他家只有两个劳动力,生活非常困难,经常是大孩子领小孩子沿街乞讨。大人除了应付杂役、耕种自己的份地外,靠刻嘛呢石、打猎、搓线、挖药材、挖蕨麻等换取一些糊口的青稞以及盐巴等必不可少的生活用品。另外他

妻子还同其他4个女人组织烧制泥壶出售，有时也能换回一些衣食。

当时他们家承担的贡赋杂役除交10公斤青稞、20公斤草料、半张牛皮，给百户家“自营地”无偿劳作外，主要承担马差，每两年为过往的旧政府人员准备马匹。每次马差7天左右。因他家无马，就服多次人差顶替。

第七章 藏族部落的宗教信仰

马克思曾经指出:“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”①

与世界上任何一个民族一样,藏族早在原始氏族社会时期,就有了对宇宙世界虚幻的认识观念。这种观念赋予自然力以智慧、意志和权力,把造福免灾的希望,寄托于渺茫的神的意志。按照恩格斯所阐述的宗教原理,此为原始宗教或者叫部落宗教。罗伯特·路威在《文明与野蛮》中说:“黑猩猩没有宗教,一切初民部族全有宗教。但是是什么样的宗教啊!在非洲的黑人顶礼一只羚羊角尖,塞满了泥和草;北美洲的印第安人把鸟和鼬皮和鸟羽之类打成包裹,向它膜拜。”同样,藏族在远古社会时期氏族部落信仰的宗教也莫不如此。

藏族社会发展到被认为是“天神”降世而为人主的吐蕃王室第一代赞普涅赤赞普时代(约在公元前3世纪),在原始信仰的基础之上,产生了本教。实际上它是藏族原始宗教的集合物,仍未脱离相信万物有灵、自然崇拜等原始的思想基础。由于这种

① 《马克思恩格斯选集》,第1卷,2页。

宗教迎合了受自然力压迫之下的部落成员的心理需要，在藏族远古时期的各个部落当中广泛流行，使分散的各大小部落群体凝聚在本教神灵系统的周围。“宗教从一开始仅是对超人力量的微小的、部分的承认，随着知识的增长而加深为承认人完全地、绝对地依赖于神灵。他旧有的那种自由自在的风度变为一种对那看不见的不可思议的神的极其卑下的臣服态度；而他的最高道德准则就是对神灵意志的屈从”。的确，古代藏族部落的发展进程在很大程度上是在由他所创造的众多神灵的指示之下度过的。《吐蕃王统世系明鉴》载：“自涅赤赞普至拉托托日年赞，凡二十七代，都由本教护持国政”，正好证明了这一点。

阶级社会的出现，不仅没有使人类从自然压迫的樊篱中解脱出来，反而又受人为的社会力量的压迫。马克思指出：除自然力量外，不久社会力量也起了作用，这种力量和自然力一样，对人类来说是异己的，最初也是不能解释的，它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界神秘的力量的幻想，现在又获得了社会属性，成为历史力量的代表者。这样，使原有的原始公社部落成员之间的平等关系被破坏，反映在宗教上，对诸神地位平等的信仰也产生了变化。这时需要出现一个有权威的能够主宰万物的大神，才能从神学上解释信仰上的矛盾。公元 7 世纪初叶，印度佛教的传入及其立足吐蕃，恰好回答并且解决了上述人们心理文化上的诸多疑虑，受到上层部落头人或部落联盟酋长的极力推崇与扶植，在藏区发展迅速。“经过了以藏人意志为本体的原始神灵、本教神灵家族和佛教神灵家族的漫长的斗争史。”① 正如恩格斯所说：“新教的伪善代替了旧教的坦率。”斗争的结果，佛教以获得吐蕃王室和各部落的信

① 丹珠昂奔《藏族神灵论》，中国社会科学出版社，1990 年版。

仰而取得了胜利，并早已在各地部落当中广泛流传，对于部落经济、文化的发展产生了深远的影响。随着各地部落封建经济的发展，作为经济基础之上的社会意识形态的宗教，在各个不同的部落首领以及僧俗贵族之间展开的争权夺利的斗争的同时，开始产生了门户之见，并逐渐形成为各具特色的林林总总的教派体系。诸如宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派等。这种经过补充和加工的具有藏族各部落本土文化色彩的"人为宗教"，我们称之为藏传佛教。从元朝统一藏族地区开始，大多数藏族部落受到"政教合一"的政治制度的影响，有的部落实行政教合一统治，有的部落僧俗上层互相联合，有的部落与佛教建立了密切联系，在宗教的强烈影响下，度过了漫长的历史发展阶段。

第一节　藏族部落的原始宗教信仰

恩格斯曾经指出："宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。"并且还说："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。"[①] 在人类历史的早期——原始社会阶段，原始初民智力低下，思维机制尚不灵活，认识能力和创造力极为有限；同时，生产工具十分简陋。强大的自然力——雷鸣、闪电、刮风、下雨、地震、洪水、干旱、火灾、疾病、死亡等种种现象，威胁、压迫着他们。人类无法解释这种种神秘莫测的自然现象，于是，以为宇宙间的万物皆有灵，进而将自然力加以神化，赋予超人意志的神性灵气，用人格化的方法祭祀、膜拜，此为原

① 《马克思恩格斯选集》，第3卷，354—355页。

始宗教。无疑藏族在原始社会时期部落群体所信奉的原始宗教,其产生的情形不能不是这样。这个时期按藏族学者丹珠昂奔的划分来断代,应该在涅赤赞普(约生活于公元前3世纪)以前至公元前2世纪左右。他说:“这并非信口开河,耸人听闻,它藉于西藏考古发现之新成就。”[①] 那么,涅赤赞普以前亦即造就藏民族这一人们共同体的前提基础——原始初民部族所信奉的宗教是怎样的呢?

同我国其他民族一样,藏族原始社会时期各部落信仰的原始宗教,其内容主要有三个方面:一是自然崇拜,二是鬼魂崇拜,三是占卜、巫术之类的迷信。每个分野都包含着不少项目,如自然崇拜则包括对天上、地上各种自然对象的神化和崇拜;鬼魂崇拜又包括对各种神灵和祖先鬼魂的崇拜,其次,还有从上述这些崇拜演化而来的占卜、巫术以及丧葬和赶鬼、祭鬼等种种仪式,古代占卜和巫术的种类也很多。

一、天上诸神的产生及其发展

根据藏区考古发现以及古代藏文史料的记载,藏族在涅赤赞普之前的久远年代里,尚处于原始社会蒙昧时期的部落内的人们,在其愚昧而狭隘观念的支配之下,首先,因为空间天体的日、月、星辰的变化运动总是和他们的生活紧密相连,并成为经常影响他们生活的自然条件,于是他们把天空看做神灵存在的世界,对天体、天象和气象加以神化和崇拜。

藏族最早的史书《五坚》之第一坚《岳喀天华篇》中提到了宇宙形成之前出现的历代天神。书中写道:“俄德共杰驻锡幻化虚

---

① 丹珠昂奔《藏族神灵论》。

空，以太极九塘俄为妃，生子921，后嗣天奴多如雨点；俄德共杰驻锡中道，以中道九塘俄为妃，生子多如须弥尘埃；俄德共杰下凡地界，……八地部宴筵相迎，遂为世神，即为九神之父。”尽管我们看出上述引文纯粹的荒诞和迷离，但我们没有任何理由去责难其产生的社会文化背景。它至少给予我们以许多启示或想像，这样，就不难了解和认识古代藏族部落成员的思维模式及其宇宙观。显然，古代藏族部落里的人们，十分巧妙地把天体虚空幻想为神灵存在的世界，并抽象地认为天上诸神创造了世界。书中接着描写了部落世间神的由来：俄德共杰“以库萨库玛为妃，生雅拉香波，……钦拉天措，……兄叶拉吉噶、弟卓拉岗布，……兄藏拉拉达、弟乍拉其鸟，……达拉岗布，……塘拉雅秀，……贡拉太雅，……岗来拉等神子王胄。”这些神裔被认为是古代藏族部落尊崇的最早的神。正如费尔巴哈所说：“自然是宗教最初的、原始的对象，这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明了的。”[①] 由于视天空为神灵存在的地方，所以，在原始氏族部落那里似乎对天空感到十分神秘，而且，倘若某一事物的成因与天体稍有关联时，那末，则认为该事物具有神性而被保护起来进行供奉献祭。这种现象在藏族宗教史上是屡见不鲜的。《西藏王臣记》载：“他（涅赤赞普——引者）来到江脱神山顶上，举目远望，忽见雅隆地区，犹如将天上的快乐功德搬到了人间那样的美好！同时观看雅拉香波雪山，真像圆满的皎月那般洁白美丽。于是他来到了游戏神山的顶上，下降天梯而步行到赞塘四门平原时，被在那里放牧的有才干的本教徒十二牧人看见，他们了解到他是从天界罚降下来的。也就是说他有资格作藏土之

① 《宗教的本质》第三节，见《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，436—437页，三联书店，1962年版。

王。这样他们就用肩头当作他的座舆，把他高高抬起来到市中，由此称他为涅赤赞普（意为肩座王）。”[①] 据本教经典《普慈注疏》记载，当涅赤赞普从天界来到人间时，上天同时派本雅阿、次米及佐米随涅赤赞普到人间。“父王道：‘天神受命下凡界，人间污浊多瘟疫，雅阿开道走马前，次米保驾在左方，佐米保驾在右侧，驱邪焚香有雅阿……’”仅仅因为认为涅赤赞普从天而降，不同寻常，就拥戴为国君。很明白，这其中的作用当然要归于天了。传说涅赤赞普传承七代，皆自天降凡，众称“天降七赤王”。

在西藏流传着一则从古代雅隆部落那里传下来的故事，从故事里我们也能窥视到藏族原始氏族部落人们的天体观念。故事是这样的：“在很早很早以前，这里是一片无边无际的大海，……突然，大海的上空飘来了五朵彩云，变成五部智慧空行母，他来到了海边，施展无边法力，降服了五头毒龙。妖魔被征服了，大海也风平浪静，生活在这里的鹿、羚、猴、兔、鸟，对仙女顶礼膜拜，感谢她们的救命之恩。众空行母想告辞回归天庭，怎奈众生苦苦哀求，要求她们留在此间为众生谋利益。于是五仙女发慈悲之心，同意留下来与众生共享太平之日。五位仙女喝令大海退去，于是，东边变成茂密的森林，西边是万顷良田，南边是花草茂盛的花园，北边是无边无际的牧场。那五位仙女，变成了喜马拉雅山脉的五个主峰，即祥寿仙女峰、翠颜仙女峰、贞慧仙女峰、冠咏仙女峰、施仁仙女峰，屹立在西南部边缘之上，守卫着这幸福的乐园，那为首的翠颜仙女峰便是珠穆朗玛，她就是今天的世界最高峰，当地人都亲热地称之为‘神女峰’”。这个生动的故事，反映了西藏高原过去是一片汪洋大海，以后才逐渐变成陆地和高原的事实。同时，从一个侧面使我们能够掌握古人对于

① 五世达赖喇嘛《西藏王臣记》，9页，民族出版社，1980年版。

自然界形成的梦幻似的认识。在远古时代,人们把一切事物的运动无不与天空血肉般地联系在一起,构成人类世界由天上神灵创造的错误观念。所有这些,其产生的根源在于古代人们对于天空的模糊认识以致迷信崇拜,它是一种对空间整体的神化了的反映。这种认识的进一步发展,逐渐创造出了许多天地乾坤诸神。

1.对太阳的神化与拜日祭礼。藏族原始宗教中关于对太阳的神化和崇拜情况,到目前我们尚未发现历代各类书籍中与之有关的任何文字记载。因此,我们只能依靠今天藏族部落日常生活中的某些原始宗教的遗风顾藤摸瓜地去进行梳理、探讨。

朱天顺在《中国古代宗教初探》一书中说道:"天空中最引人注意和经常影响人们生活的是太阳。太阳每天在天空中东出西入,其光芒万丈,耀眼眩目,寒冷时给人送来温暖,又能使万物生长,但是有时却使人苦于炎热的照射,造成河中失水,土地旱裂,植物干枯,人畜受害。由于太阳对人类生活有很大的影响力,所以世界各国的古代宗教都有太阳崇拜。"① 那么,我国藏族原始宗教是如何崇拜太阳?有哪些献祭仪式?对于部落社会又有什么影响呢?

一般从藏族部落每一个人的迷信心理来看,他们从对于太阳本身的自然属性的直接认识出发,把太阳视为神圣之物,赋予象征人类和平、安宁与光明、幸福的美好形象,创造出一个个优美动听的神话故事。从以下几方面可略知其一二:首先,从取名来看,藏族每一部落中人名往往与所信仰的宗教联系在一起,不少人的名字都直接取自自然物。如尼玛才让(ཉི་མ་ཚེ་རིང)、尼玛(ཉི་མ)等;其次,从发誓语来看,部落与部落或个人与个人之间为

① 朱天顺《中国古代宗教初探》,9页,上海人民出版社,1982年版。

获得对方的信任和尊重,往往采用以某一神物或神灵作为誓词来发誓。这在我国其他民族那里亦是常见的。藏族发誓的种类较多,太阳就是其中之一,如尼玛蒙(ཉི་མ་མིན),即若你不信,太阳就算是假的;再次,从日食迷信和祭礼看,古人看到每天圆满的太阳突然发生缺损,而缺损的地方又很像被动物吞食的口形,这就很容易引起古人产生这样的幻想:日食是日神遭到恶兽袭击引起的,恶兽吞食太阳引起日食,要救太阳就要设法赶走恶兽。根据这种幻想就产生了救日的祭礼。祭礼一般以各个部落围猎动物的做法,击鼓鸣器,呼唤奔跳,使恶兽走开;亦施以食物献祭。日食有时全食,有时偏食,这种情况原始部落人们是很难理解的,日全食时天昏地暗,牲畜不宁,呈现出一片恐怖景象。日偏食时,人们在举行救日祭礼的过程中,看到太阳又逐渐复圆,就以为是他们的救日祭礼起了作用,对此,他们深信无疑。这种由对日食的不正确认识而产生的拜日祭礼,一直延续到今天,它仍在藏区偏僻的某些部落居住区流行。

2.对月亮、星星的崇拜。在藏族原始宗教的天体崇拜中,对月亮和星星的崇拜也是比较普遍的。但是,限于可资探究它的史料的阙如,其具体崇拜的情形或方法,我们很难逐个作出全面、系统地描述。尽管这样,却也可从当今藏区部落生活中流传的有关月亮的神话以及原始宗教发展演变的残余遗俗当中,找到早期部落内的人们对于月亮的崇拜、祭祀的一些情况。在原始氏族制下的部落社会里的人们,由于对月亮的盈亏抱有神秘感,而且对月球死海所显现的黑斑不理解而产生种种幻想,由此编造出十分有趣的神话传说。在青海海东地区藏族部落中至今仍流传着这方面类似于古代汉族关于月亮的神话。传说月亮的柔和光线,使地上植物发芽生长,使人间家畜膘肥体壮;而其与蘑菇和水中荷花关系尤为密切,二者皆在夜间得到月光的滋润

而生长、开花,故而在藏族传统文化"大小五明学"之一的词藻学中称月亮为"班迷年"(པད་མའི་གཉེན),意为荷花之亲友。不仅如此,而且还说月中显现的黑斑是一只兔子,因此,又在词藻学中称月亮为"日红尖"(རི་བོང་ཅན),意为具有兔子者。这与我国汉族古籍《山海经》和《楚辞·天问》中记载的关于月亮的神话传说是一致的。《天问》中屈原提出:"夜光(月亮)何德,死而又育?厥利维何,而顾菟在腹?"屈原是根据传说月亮里面有兔子,所以提问月亮腹中养育着兔子干什么?除此,一旦发生月食时,和出现日食一样,部落成员们不约而同地来到院中,向着天空高声呼喊,点燃佛灯,祈求复圆。凡此种种,都反映了藏族原始宗教对天体月亮的迷信和崇拜。

其次,在夜空伴着月亮,一点点、一闪闪耀眼的繁星,最能撩起人们无限的遐思,萌发出种种离奇光怪的幻想来。想必这对于原始时代的部落成员来说,更是如此。

传说在藏族原始社会时期,人们普遍认为天上星星高高在上,时隐时现,变幻莫测,它们无时不在监督人间事变,主宰人们的命运。由这种迷信心理而对之赋予神的意志和权能,最后就是对于众星的虔诚尊奉。将日、月、星辰奉为光明之神,吐蕃王朝在举行会盟大典时,仍有"令巫者告于天、地、山、川、日、月、星辰之神"的仪式。这在今天藏区一些部落的生活习俗之中仍能找到它的遗迹,不过,只是显得不像早期那样讲究和隆重罢了。在现代社会的藏族部落中,提起星辰,其敬仰和尊奉之情,无不溢于言表。单就从部落成员取名这一点亦能反映出原始宗教的天体星辰崇拜。如前所述,藏族部落起人名不仅以太阳、月亮命名,也取众星总称星星呼之,如"噶玛才让"(སྐར་མ་ཚེ་རིང)、"噶玛扎西"(སྐར་མ་བཀྲ་ཤིས),等等。

3.对风、雨、雷电——气象迷信。风、雨、雷电本身,虽不是

天体,但是这些气象上的自然现象发生于空中,因此,古人把这些都看作是天上的神灵。基于这个原因,我们把如上气象迷信列入天上诸神一节而作些叙述。这样,一则文章层次或许显得分明和清楚一些;二则叙述时有很多方便。关于气象迷信,如天体崇拜一样,在以往的史书中是见不到任何文字记载的,因此,我们只能以类比或推断的方法,去梳理这一原始部落创造的宗教现象。

在古代,由于人们缺乏知识和技能,无力利用风来为自己提供方便和创造财富,只好完全屈服于风的自然力。而风的自然力给他们带来的却是更多的破坏和灾难,如吹倒墙屋、刮毁草木,等等。因此,古人眼中认为风是阴险、凶恶的魔鬼,对它不是仰慕和供奉,而往往是躲避它,以免受其害。迄今尚在藏区部落中存在着这些现象。如在青海海东化隆藏族多巴农业部落中,每当天气阴沉、狂风乱作时,人们都认为今天不知哪里发生战争了。看来他们是把阴天时的狂风四起与硝烟弥漫的战火场面形象地联系起来。由此,我们得到这样的启示,即原始部落对于风产生这一认识的时期,藏族各部落已经进入有阶级、有统治政权的奴隶社会。这个时代按藏族学者丹珠昂奔的观点,当在涅赤赞普以后。他说:"从涅赤赞普开始,藏民族进入了阶级社会,这时有了战争中的俘虏,修筑碉堡放牛牧马的奴隶(当然,这种奴隶与我们在社会学中所定义的'奴隶'是有许多区别的)。"

在一些部落中,还传说若在你周围刮起凶猛的龙卷风,其中一定附着鬼。那么,你狠狠吐几口唾液,赶紧躲开,否则,受害无疑。此外,人们相信山口或隘口不得休息,更不能住宿,那里是黑风鬼的嘴口,容易遭到它的袭击。

对古代部落的生活和生产——不论人们从事农业、狩猎,或是牧业都有着直接的关系,经常影响部落每一个成员的实际生

活。这在生产力以及生产方式十分落后的社会条件下，是难以掌握和调和的。这样，人们就抱着幻想和迷信而产生崇拜心理，祈求雨神顺乎人心，造福于民，正如《中国古代宗教初探》中所说："中国古代，有关气象的许多神灵之中，最被人重视、崇拜最盛行的是雨神。因为，雨情对古代社会生产是一种重要的条件，它对采集经济、狩猎经济或农牧经济都有重要的作用。要采集的植物食料，常要靠一场雨促其大量生长；牧场的水草需要雨水滋润，农作物要有雨水灌溉；然而，过多、过大的雨又会带来生产上的灾害。雨情对社会的日常生活也有很大的影响：阵雨可以消除夏季的酷热，长时雨又会使人行动不便，暴雨造成洪水使人命、财产受到损失。对于初期的农业，其收成的丰歉，雨情常起决定性的作用。中国古代的雨神崇拜，主要是反映着这些问题。人们对雨的自然作用的依赖性，就是雨神的神性和权威。"① 那么，藏族原始社会部落生活中关于雨的上述问题，在其宗教行为上是怎样表现和反映的呢？根据调查资料，似乎藏族部落无论在古代还是在现代大都不是直接崇拜雨神，而是否立有雨神还值得怀疑。常常在天旱求雨和霖雨求晴祭祀时，从其祭祀对象来看，雨与龙神有着一定的"血缘"联系。藏族学者格勒在其《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》中说：(藏族)"龙神又称为水神，因此，龙又是雨水的主人。解放前藏区求雨到海子、泉水等龙居之地。"接着他介绍了一种求雨仪式："求雨的巫师必须穿蓝色的服装，手拿蓝色的供品，因为龙生活在蓝色的江河与大海中，喜欢蓝色。开始求雨时，巫师从龙所居的泉中取九勺水，分别装入九个蓝色的瓶中，放在泉水的四周，尔后手拿龙最喜欢吃的黑白两种芥子，呼叫龙神之名。这里呼叫的龙神，据称

① 朱天顺《中国古代宗教初探》，34 页。

都是分管雨水的龙神。所以它们的名称都与降雨有关。如‘朱扎’(འབྲུག་སྒྲ),‘雷鸣’之意;‘罗久儿’(གློག་འཁྱུག),‘闪电’之意;‘曲吉’(ཆུ་སྐྱེས),‘涨水’之意;‘恰柏’(ཆར་བབས),降雨之意。叫完了这些神名后,巫师站起来分别向东、南、西、北四个方向磕头、吹气,接着把黑白芥子撒进泉中,把九个瓶子中的泉水也泼向泉中。据称如此仪式能立即招来大量的雨水。”①

在青海海东化隆的科巴部落和循化的文都部落中,每逢夏季农作物长势旺盛、雨量充足的时候,人们惟恐影响丰收,让村里一位稍懂巫术,且有较高威望的长者住在山间,专门从事防止雹灾的活动,都叫他 སེར་སྲུང,“防雹者”之义。古代汉族亦有“防雹者”,即西周时代的“雨师”。《列仙传》:“赤松子者,神农时雨师也。”至于藏族部落中的“雨师”是如何防止雹灾的,具体不甚清楚。据说念一些类似祷词一样的经文,同时,亦施以巫术。这种防雹措施,被晚近形成的藏传佛教各派不仅沿用吸收进来,而且成为每个寺院一年里正常的佛事活动,同时为部落世俗民众防止雹灾。一般在夏季农历六月初一至十五日间举行,其间严禁妇女来寺朝拜,僧人不得以任何理由离寺外出。显然,由于雨水与部落成员每个人的生活利益关系密切,所以,不论是原始社会时代的血缘部落,还是其后漫长历史发展中的地域部落,他们都十分重视雨情,特别重视向雨神献祭、祈福。同样,原始宗教时代,人们对雷电、云状也是迷惑不解的。雷电的自然威力,有时击毙牲畜,毁坏屋室,使人感到恐惧。由这种恐惧心理创造了对雷电的迷信内容,并塑造了神灵形象。藏族部落普遍称雷为“འབྲུག”;雷电叫“གློག”。《藏汉大词典》是这样解释的:“འབྲུག”即

① 格勒《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》,191页,中山大学出版社,1988年版。

龙。是传说中的一种神异动物。而实际生活中“ཀླུ”才是严格意义上的龙。那么,为什么会出现“འབྲུག”、“ཀླུ”两个不同名称的龙呢? 其实,“ཀླུ”是广义上的称谓,是泛指。因为通常把蛇、鱼、青蛙、乌龟等认为是“ཀླུ”的一支。由此可知,“འབྲུག”即雷,而雷被认为是某一种龙所掌管的,亦应该属“ཀླུ”龙的范畴。所以,《藏汉大辞典》所释也是对的。

我国汉族《山海经·海内东经》:“雷泽中有雷神,龙身而人头,鼓其腹,在吴西。”对此朱天顺分析说:“这是当时人们对电神的一种认识。由此可以看出,可能是因为人们看到雷鸣时常伴以下雨,所以把雷神和水泽与龙联系在一起。从而塑造出住在雷泽的龙身人头的雷电神的形象。”[①] 由此我们认为,藏族部落中对龙与雷电的一致称呼,很可能是在这样的认识基础上产生的。和前述求雨、求晴一样,各部落对雷电不直接献祭,认为雷电自龙而出,所以,尊奉、祭典龙(ཀླུ)神,同样是对包括雨、雷等神的祭祀。根据日常所见而论,各地部落居住房屋、寺院殿堂门面上都绘有 འབྲུག的形体,具有守护家庭及佛殿供物的象征意义;藏族取名亦多有 འབྲུག་མོ、འབྲུག་རྒྱལ等。

二、地上自然神崇拜

首先,人们为获取最起码的物质生活资料,必须依赖于自然物,必须与土地发生一系列的关系,而自然界所发生的种种现象,人们却又无法理解。于是,他们把自身与周围的自然现象混为一体,认为所有有形与无形的自然因素、自然力量都具有人一样的灵魂。这些灵魂又转化为各种无形的精灵和神灵。而且自

---

① 朱天顺《中国古代宗教初探》,51 页。

然界的各种奇异现象都是那些精灵造成的。因此,求其给人类造福,使人间平安吉祥,便产生了对于土地神、山神、龙神、家神的崇拜。正如马克思和恩格斯所说:“……自然界起初是作为一种完全异己的,有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的,人们同它的关系完全像动物同它的关系一样,人们就像牲畜一样服从它的权力,因而,这是对自然界的一种纯粹动物式的意识(自然宗教)。”藏族原始部落时代最早出现的地上神灵在史籍《岳喀天华篇》中是这样记载的:“拉杰贡赞以东萨曲曲曼为妃,生有七个王子,即高处之拉载神、低处之楚载神、地方之里神、城廓之护卫神、外神、内神、门神等。”这时不仅有了地上自然物神灵,而且出现了各个分工明确的大小保护神,与部落生活越来越接近。表明部落社会已经出现了阶级分化,这是社会现实反映在宗教上的表现。该书接着写道:“拉吉参达以赛觉玛为妃,生母神仓巴、水神恰佑、事神门布、赞普之内神噶亚、赞蒙之内神木亚、芒布子神即寿神。”

1. 土地神,又称土主。土地神崇拜是世界许多民族原始宗教中的普遍现象。藏族原始宗教的这一观念,产生在原始血缘部落向地缘部落过渡的时代,亦即在原始部落脱离狩猎进入农耕的时代。

土地神就是居住在地上的神,是土地的主人,藏语称“典玛”(གདན་མ),即土神之意。它管理着地上生长的一切植物,包括花、草、果树等。在本教的一些经典中,土地神与山神(年神)、龙神等有机地联系起来,在这里我们很难把它们区别开来。这样,其管辖范围就显得广大了。它不仅管理着地上众多的自然物,又掌管地下金银珠宝等财富。据《十万白龙经》称,土主(གདན་མ)住在须弥山顶的五宝莲花垫上,当本教祖师敦巴先绕来到须弥山顶之时,土主向他磕头,并献出装满人间地上各种宝物的金

瓶。自称是大地之主,管理着大地上生长的万物,保管着大地下面的一切宝藏,包括金、银、铁、铜等各种金属和石头、森林等。

至于藏区各地部落对于土地神的祭祀仪式,各种各样,名目较多,基本大同小异。康区各部落"敬土地神的日子是春耕前夕。在耕牛未下地之前,选择一个非常吉祥的日子,从村子里选出四个同属相的人(男女各两人),如果当年是鸡年,就选择四个属鸡的人,在天未亮之前,到地里用柏树熏烟,并向四处撒一点青稞,同时用锄头在地里象征性地挖一两锄,以表示春耕就要开始,希望土地神出来帮忙。"① 因为每个部落对于土地,不仅仅在播种作物时才发生关系,其实,人们平常的衣、食、住、行哪个不和土地连在一起呢?有些直接从土地中提取,所以,对土地神祭祀仪式亦是比较多的,只是不同地区内的各个部落仪式各有不同罢了。

在青海农区各部落中普遍有这样一种仪式:某家建筑一座新房,首先要在开工动土的基地,打一小土台,然后摆上祭食,煨桑烟,其意义是告知土主,请求保护。倘若不举行这种仪式,则认为土地神会发怒,会把垒起的墙推倒,使盖好的房屋倾斜,甚至倒塌。此外,还要在地基四周埋下四个装满各种食物的陶瓷宝瓶,其用意一是敬献,二是起镇慑作用。据老人们说,这种仪式在早期还有埋牛羊、埋婴儿尸体、埋吃剩的牛羊骨头的。还有一些部落,有折杨柳枝插在麦田里的习惯。"这也是一种敬献土主的仪式,有些还在杨柳枝上缠上羊毛或缠上五彩线、三色布条。"

霍夫曼在《西藏的宗教》一书中说:"在土地上有土主和可怕的恶鬼,这是一种和吸血鬼一样的动物,专喜欢吃小孩子。"对此

① 格勒《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》,201页。

格勒分析说:“联想藏族的葬俗,颇有其理。藏族对大人小孩一般都是采取天葬。甚至埋藏在房屋的土中,这很可能与土地神专喜欢吃小孩有一定的联系。”[1] 在青海化隆藏族农村,每年除夕吃饭时,家里的老人要对小孩说,这饭是今年的最后一顿饭,要吃得饱。等会儿,土地神要来查看你们是否吃得够标准,不吃饱的话,它会把你带走的。

2.山神崇拜。在早期,山神是“年神”这个具体的概念下的一种神灵,许多情况下是彼此混淆的。随着古代藏族有些部落由畜牧业向农业的过渡,出现了山神为年神或山神独立的情况。那么,何谓“年神”呢?年神是一种在山岭峡谷中游荡,在石缝、森林中安家的神。据有些本教徒说,山神就是年神,年是山神的古老称谓。今天普遍称为 གཞི་བདག,意为“业主”,有的部落又称 ལ་རྩེ,意为“山尖”,类似于蒙古族的“敖包顶”。年神种类很多,一般分为黑年神和白年神两大类,将居于天空的称白年神,白年神中又有太阳年、月年、星年、曜年、云年、风年等之分。黑年神类居于地上,有地年、山年、海年、水年、木年等之分。据《敦煌本吐蕃历史文书》记载,雅隆香波山就是一尊年神,该文书的一首歌中说:

前年早于去年,冈底斯雪山脚下,麋鹿野马在游荡,游荡到香波拉山前。

如今再来观赏,在香波拉“年神”跟前,麋鹿、野马如果狂妄,冈底斯雪山会把你吞没。

又,在众多树木之中,以松树最为高大,在大江大河之中,以雅鲁藏布江碧水最为流长,而雅鲁香波(神山)乃最高之神也。[2]

---

① 格勒《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》,202 页。

② 王尧、陈践《敦煌本吐蕃历史文书》,134 页,民族出版社,1980 年版。

据本教经典以及本教徒的传说，位于西藏北部著名的年钦唐拉山（又译作念青唐古拉山），就是一尊年神。直到今天，在康区信仰本教的部落中，仍然供奉年钦唐拉神山。“尤其是本教巫师们，每次主持各种宗教祭祀时必须先呼此大年神之名。有些本教寺院中也有画像，为一个穿甲胄骑马者，足见其声誉之广大。”

藏区地域广大，环境各异，因而各个部落对于山神的认识以及祭祀仪式亦显得不一致。牧区游牧部落创造的山神不但其名称与游牧生活有关，而且形象亦与其有共同之处。色达草原上最大的山神叫“珠日”（འབྲི་རི），意为“野牦牛山”。此山呈黑色。又如青海久治县境内的年保叶什寨神山，据当地牧民传说，“山神时而骑着白马，时而以白牦牛的形象出现”。山神往往是部落集体的保护神，保护人畜生命安全以及部落战争的胜利。据说青海果洛部落和阿喜色达部落的人们，迄今还把珠日神山和年保叶什寨神山当作他们的祖先来崇拜，认为他们是神山的后裔。相传神山生三个儿子，分居在上、中、下三果洛，后形成果洛三部落。因而，他们对神山备加供奉，其崇拜仪式亦是非常隆重的。

青海农区的化隆阿吾卜具部落的山神名叫阿尼夏冬神山。该山位于部落居住地的北面，山峰高大雄伟。乍看上去，似乎觉得真有些神气。和农区所有部落一样，阿吾卜具部落其祭祀山神的仪式主要有以下几种：放 རླུང་རྟ，即风马，是一种印在小方块白纸上的马。印有木印、铜印、铁印，中间是飞马，大多是一匹，也有两匹、四匹的，马的右上方写有风字，右下方写有马字，左上方为大鹏字，左下方为虎字，马腹下写着“六字真言”的第一个字“嗡”。所用的纸一般是白纸和黄、红、粉、蓝等彩纸，印料基本为红、黑二色。风马要印千万张，然后祭祀时随着桑烟的袅袅升起而抛向空中，让它雪花般地飘飞。据说山神经常飞舞于高山峡

谷之中，风是它的马，所以山神最喜欢献马。煨桑（བསངས་མཆོད），此仪式比较简单，没有固定的日子，因而，也是经常的和普遍的。先以柏树叶及炒面、酥油等伴合煨桑，同时念对山神的颂词、磕头等。插箭杆，即在一个方形的或圆形的框架上插上无数用红黑色染成的箭杆，有短有长，有大有小，在这些箭杆中间立一粗高的杆子，上面垂下经幡，称九节长箭。这些也被称为嘛呢箭杆的棍子，是山神所用之箭。有些地区的箭杆还做成箭的式样插在里面，人们说山神是需要箭的，他要守卫土地，就需要武器。有些（ལ་རྩེ）中还插有部落信徒们奉献的真刀、真箭，甚至火枪、土炮等。插箭杆的时间是每年正月初六。这天部落内凡16岁以上至60岁以下之男性，均参加祭山神活动。

3.神湖、神河崇拜。在西藏阿里高原马泉河西北，岗仁布钦（即冈底斯山）东南，有一个被誉为神湖的拉摩南错，她是世界上海拔最高的淡水湖之一，面积400多平方公里，是一个巨大的天然淡水库。湖水碧透清澈，一片平静。

据藏文佛经记载和各地部落中传说，拉摩南错是世界上最富神性的湖，她最能显灵，是所有藏族部落共同的财富。唐朝高僧玄奘所写的《大唐西域记》里，称其为"西天瑶池"。《冈底斯山海志》记载，神湖之中有广财龙王的龙宫，龙宫中聚集了世上众多的财富，且还显现各种各样人们所向往的美好胜景。

拉摩南错神湖不是某一个部落或者几个部落所树立或专有的，她是整个藏区所有部落群众集体供奉、崇拜的对象，人们对于神湖深信不疑。所以，一生能来此朝拜，则十分荣幸。人们说神水能洗掉人们心灵上的"五毒"（贪、嗔、痴、怠、嫉），清除人肌肤上的污秽。在此沐浴净身，灵魂可得到洗涤，肌肤会得到洁净，并能延年益寿。每年夏秋之间，都有许多虔诚的信徒，扶老携幼，来到圣湖沐浴。沐浴后，又取清澈的湖水回家，洒到房舍

各处，或作为赠送亲友的最好礼物。有的拣一条小鱼，或拣一粒石子，甚至拣湖中鸥鸟的一根羽毛带回家中，认为是广财龙王的东西，把它供奉起来。

吐蕃王朝时期，赞普对国事作出重大决策之前，先要请本教巫师到此神湖观看神影，占卜吉凶。这一仪式以后被藏传佛教吸收进来，每当选定达赖喇嘛的转世灵童时，都要到拉摩南措观看神影，以神湖显灵作为确定人选的一个重要参考因素。

藏族部落同样认为江河也有神，但不是说每条江河都有神灵，而是部落住地附近的、与自己生活有密切关系的河被神化、崇拜，成为他们的河神。西藏雅隆部落所在地流淌着的雅鲁藏布江，不仅为雅隆部落的河神，而且也是雅鲁藏布江流域所有其他部落的共同的河神。在青海、甘肃等地的一些部落中，崇拜河神没有太大的仪式活动，亦无固定的日期。不过，倒有很多细小的禁忌。其实，禁忌本身就是一种崇拜方式。祭祀河神，把经文印在许多白、红、蓝色长布条上，用绳连接两岸，拉在大河、小河上空，以求河神佑护。都说河神爱洁净，因此不得向河中乱扔脏物，否则，会使你得病而死。

与河神崇拜有密切联系的，还有泉水神的崇拜。各部落里的人们，普遍认为泉水是水中最纯洁、最香甜的。因此，有在泉眼附近埋藏装满谷物宝瓶的习俗。这样，会使泉水常年不竭，永不停流。

4.龙神崇拜及其仪式。根据吐蕃古藏文文献和民间传说来看，龙神崇拜，最早出现于藏族原始社会的早期部落中间。本教产生之后，归入本教神灵系统，其形象也随之趋于完整、具体。佛教传入藏区后，龙神崇拜不但未被冲击失散，反而在佛教的浓烟香味与朝钟暮鼓的兴旺气氛中，继续在部落信徒中流传发展。今天，不论在游牧的或是从事农耕的藏族群众中，仍存在着龙神

崇拜,而且其献祭仪式不比早期逊色多少。藏族认为龙是一种生活在地下的神,与水相伴。藏文称作 ཀླུ,它不像我国中原文化中解释的那样是具有外形实体的某一动物,而是泛指地下水中动物诸如鱼、蛙、蛇、螃蟹、蝌蚪等动物。

根据藏族学者丹珠昂奔的研究,“龙神如同原始神灵中的其他一些神祇一样,在历史的发展过程中,有其演化过程。”他分出早期的龙神、中期的龙神和晚期的龙神三类,作了十分深入的论述,读来颇有见地。我们从本书的性质出发,在此不想就龙神而谈龙神,而以不同历史时期各部落对于龙神的崇拜情形为内容作些叙述。

龙神崇拜,早在藏族原始社会时期已经兴起。敦煌古藏文文献中说,“至拉托托日年赞(西藏王臣记说是嘉多日隆赞,比拉托托日年赞早四代),在此之前皆与神女和龙女婚配,自此王起,才与臣民通婚。”可见,早在传说中的第二代赞普涅赤赞普时,吐蕃部落就已有了对龙的崇拜。这里把龙与神放在同等的地位,显然是早期藏族社会中部落与部落之间,人与人之间平等地位的真实反映。至于说当时他们的崇拜形式如何?这就比较难办。从一些零星的资料分析,龙不过是蛇、鱼、蝌蚪诸物的总和形象,但也不完全是。“实际上是一种可以随时附身或者变为蛇、蛙、鱼、蟹的精灵,并且无时无处不在。”龙是人间 424 种疾病之源,瘟疫、梅毒、伤寒、天花、麻风病,无不与之有关。这些疾病过去被称为“不治之症”,曾在吐蕃王朝时期发生多次,每次都造成大批的人畜死亡,给各部落生活带来巨大的灾难。

本教经典称“冬月北斗星升起的十五日是龙入睡之时”,“夏三月中,第一个月的十五日是龙睡醒之时,也是去供养龙神的最好时光。”这符合龙类动物青蛙、鱼、蛇都有冬眠的习惯,看来冬季龙神对部落无任何威胁。当龙从冬眠中苏醒开始活动时,也

就开始进行其破坏活动，给部落生活带来很多不幸，因而，人们都选择夏季向龙神献祭，以求赐福免灾。献祭龙神，只供献鱼、蛇、蝌蚪等动物爱吃的食物。如蛇皮、仙人掌、海藻、甘松、菊花、糖果、竹叶、孔雀尾等。

随着藏区各部落中产生等级观念，社会有了分工的时候，其信仰的宗教也相应地发生了变化。龙神中出现了很多龙王，它们职司分工明确，各尽所能，各负其责。如管各种贪心和嫉妒之心的有“噶波”、“年噶”等 20 多个龙王，管各种毒害的有“玉可松”、“噶哇绒波”等 20 多个龙王。

龙神崇拜发展到近代，仍然在藏区各地部落中广泛流行。人们普遍认为龙神生活在地下水中，水底有雄伟壮丽的龙王殿，叫 ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་ཕོ་བྲང。这在藏族大型史诗《格萨尔王传》中则描绘得十分生动。民间亦有很多龙神、龙王、龙王殿等方面的神话故事。龙神祭祀活动于每年夏季举行，由巫师主持，煨桑、祈祷；同时，把龙类动物爱吃的食物，直接投入河中。还有一种献祭形式，此形式与前述对土地神的祭祀仪式有共同的地方，选择夏季的某一吉祥日子，部落内稍年长的男子，都来到江、湖、泉、井前，在巫师的主持下，共同念经、煨桑，然后把提前准备好的装满各种物品的陶瓷宝瓶，投入江、湖、河水中，让它沉入水底。这被称为 གཏེར་འབུལ，意为献宝。据说这有两层用意：一是祭祀龙神，求其保佑，二则能使湖水清洁，久不干竭，水源充足，生产丰收。甘青一带著名的藏族祭海（祭青海湖），其祭仪与此相同，只是规模更加盛大。

5. 家神、灶神崇拜。家神就是保护部落中每一个以婚姻关系维系和组织的最小人群单位——家庭的神。其职责不外乎保护家庭人畜安全，防止厄运祸害，有时还代为家庭报仇雪恨，充当战神和财神的角色等。那么，家神起于何时？这并不好作出

确切的结论，但有一点很清楚，就是说当原始部落进入有固定建筑物住地，并相互有了矛盾斗争的时候，各个家庭便象征性地树立了抵御欺侮、保护家庭利益的家神。无疑它的出现是在进入阶级社会的初期。

家神没有具体的形象，仿佛是人们意念中的一种想像，只有内容，但无外形。青海农区部落称其为 སྲུང་མ，即保护神之意。有人著文认为家神就是灶神，说"所谓'灶神'或'火神'实际上也是家神"。细细加以区别，并不是这样，尽管它们都在家中，但各有各的职责和活动场所。其实，灶神是家神这个整个家庭保护神之下负责局部职司的一个小神，职责范围也较家神小得多。

由于家神为家庭利益的保护神，承担着家中凡--切财产、名誉乃至生命等多方面的安全保护责任，所以，它一般都表现得比较机智、敏感，而且也比较凶狠、善斗。倘若部落中的两个家庭发生矛盾，结下怨仇后，双方便在暗地里秘密地放咒，意欲置对方于死地。这其中家神扮演了最主要的和最有力的角色；换言之，以凭藉家神之威慑，而使仇家遭灾遭难。这种斗争，并不是在家神和家神之间展开，而是家神与人之间，各有其主。在农村中有时听说某家的家神以其神力把仇家弄得人畜不宁，家破人亡的故事。他们往往把自己家庭中不幸的遭遇，推测到仇家家神身上，认为是仇家通过家神放咒的结果。

家神还可以帮助主人寻找财源，使家庭富裕、美满。但对之必须认真供祀，侍候周到，讲究卫生。反之，家神不但不帮助主人，反而会把家中牲畜财物皆咒死。因此，各部落都十分重视家神，亦特别注意对它的供奉、祭祀，更注意讲究家庭的卫生。无论是厨房、客房或是草库、畜圈，还是院落周围，都收拾得干干净净。认为这是家神的要求，也是对家神的尊重。

灶神，藏语叫 ཐབ་ལྷ，它的主要职责是管理灶台，涉及做饭、

柴禾、火等。与家神一样，没有具体的形象，一般都以灶台与炕分界的板墙作为意想中的灶神的神龛，而作些必要的供祀。每逢娶亲、过年等节庆时日，早晨进餐，先要向板墙上泼洒一点，尔后才吃喝。打酥油也如此，先把刚取出的一点酥油抹在板墙上，让灶神享用。在有些部落中，还认为农历 12 月 24 日是灶神降临的日子，这天每家都忙着修整灶台，洗刷餐具，铲除锅底的黑灰。临近天黑时，灶台上点燃几盏佛灯，全家老少向着灶神磕三个头，然后，一家人高高兴兴地吃一顿丰盛的晚饭。平时人们都特别强调灶神周围要干净。饭前饭后擦锅台，不能将头发、指甲、家禽羽毛、兽皮、烂皮以及其他脏物放入灶堂。认为若这样做，灶神就会发脾气，就会动怒，使一家人得病，甚至突然死去，等等。

另外，除上述神祇之外，还有太阳神、战神、门神等，限于篇幅，在此不一一列出。

三、藏族部落的图腾崇拜

图腾崇拜是继自然崇拜之后兴起的原始宗教的又一重要方面，是在蒙昧时代的中级阶段随着氏族部落制度的兴起而形成的。“图腾”一词原系北美印第安人鄂吉布瓦部落的方言，意指一个氏族的标志或图徽，是对超自然的血统观念的信仰。处在蒙昧时代的人类认为每一个群体的人们与某一种物质对象，即，动物、植物或无生物之间存在着血缘关系，从而对自己信仰的图腾加以崇拜。图腾崇拜曾在世界各地普遍流行，在我国藏族各部落中亦留下了明显的遗迹。

藏族自古生活繁衍在被称为世界屋脊的青藏高原这块广漠的土地上，特殊的自然环境和社会条件，不仅决定了他们自身的思维意识和行为规范，而且孕育了他们光辉灿烂的文化艺术。

无可否认,表现在藏族原始观念上的有自原始社会母系氏族部落时期脱胎而出的动物崇拜,同样,其产生的根由与他们生活着的地理环境不无关联,尤其是与他们当时从事的狩猎生活密不可分;简言之,标示他们氏族起源的图腾对象则是经常和他们发生联系的周围环境中的动物,如猕猴图腾崇拜就是这样。

1.藏族部落的猕猴图腾崇拜。猕猴图腾崇拜由来已久,猕猴图腾神话不仅流行于民间各个部落中间,而且多见于古代学者的著作中。这则神话与人类历史发展进程有惊人的相同处,可以说它是具有科学意义上的最能说明藏族人种起源的一个有力依据。我们探讨藏族部落的猕猴图腾崇拜,亦必须从猕猴神话本身谈起:

"相传,在那充满神话的古老年代,西藏还是一个没有人迹的地方。当时仅有一只猴子,住在多阿里古鲁孙和瓦尔卫藏及玛多康六岗等三个地方,与一个男性哲寨姆(更多的说法称哲塞姆为女性——引者)同居,生下神、人、鬼、动物等六个儿子,生活在当地,吃的是树叶、树皮和野果。后来,慢慢地懂得了吃食物,天长日久,身上的毛和尾巴便逐渐脱落,变成了人。他们就是藏族的祖先。"据《西藏王统记》记载:观音菩萨为一神变示现之猕猴,授具足戒,遣往西藏雪国修法。与一岩罗刹女结婚。婚后生下六猴雏,互相繁殖,生活在树林中,采野果为食,后观音菩萨赐以青稞、小麦、豆类、荞麦、大麦,于是饱食诸谷,毛尾转短,能作言语,遂变成人。这就是西藏人的祖先。虽然这是一段早期的神话故事,但从中我们可以看出古代原始部落的生活片断。他们在漫长的采集和狩猎经济阶段,和猕猴在内的多种动物处于非常特殊的状态中,既受到动物的威胁,又依靠动物生存,还从动物身上获取食物。恩格斯说,在那个时期,给予人类最大支持的不是高级的实体,不是天使,而是动物。这种"兽处群居,以为

相争”的狩猎生活，使得人们由对猕猴高超的攀援技能的羡慕而到幻想猕猴与自身的联系，最后发展到崇拜。随着时间的推移，有关猕猴精灵附身的传说，就被人们世代相传下来。久而久之，终于形成了猕猴的图腾崇拜，并出现了如上述认为祖先是由猕猴变来的神话传说。关于这方面，施泰因在《巴西中部的原始部落》一书中作了精辟的论述：“我们只有把这些人看成狩猎生活的产物，才能了解他们。他们的全部经验中最主要的部分都是同动物有关的，他们的世界观就是在这一经验的基础上形成的。与此相适应，他们的艺术主题也一概取自动物界。可以说，他们的异常丰富的全部艺术都根源于狩猎生活。”

藏族部落视猕猴为祖先，构成了他们的图腾崇拜体系。在相传为母猕猴居住的山南泽当地方有一个洞穴，被称为猴子洞，猴子洞里供着一尺来高的猴子像，她坐在一丛鲜花上，手捧着一个微微闪光的宝物，憨态可掬，亲切感人。周围挂满了经幡，贴满了经文。她的座前，是人们前来礼拜献祭残留下来的灰烬。在相传是猕猴因种植粮食而变为人的地方被称为萨拉——神土。人们相信，挖取这块地里的土带回去就会聚宝发财。据说在解放前的旧西藏，不少穷苦人在春播前夕，不辞路途劳累，从千里之外来神地取土回家，乞求丰收。

猕猴图腾崇拜对于部落文化艺术的影响也非常大，在他们的装饰、图画、雕刻、音乐、舞蹈等方面都有所表现。时至今日，在青海海东农区部落聚居地，都有猕猴木刻造形图腾，用墨色剂或墨印在素纸或白布上，张贴在门楣上，作为镇魔驱邪的保护神。正如藏族部落中有句谚语说的：“门前贴猴像，神鬼不敢闯”，“大神（猕猴）守护家院，免遭三灾八难”。四川阿坝地区有的部落人家还供奉巨幅猴像。据当地老人们说，毛鬼作怪，只有猕猴大神才能降服。

随着猕猴图腾崇拜的发展，相应地有了图腾禁忌。至今藏区各部落中有许多这方面的习尚。部落成员特别尊重图腾动物，不但自己不伤害、杀害它们，而且还尽力保护，防止它们被他人杀害。

2.藏族部落的牦牛图腾崇拜。从一些史料和民间部落中流传的神话故事来看，牦牛图腾崇拜不像猕猴图腾崇拜那样显得普遍和广泛。猕猴图腾崇拜从最初的某一部落中产生后，逐渐成为整个藏族每一个部落所尊奉、崇拜的图腾物，成为民族的图腾。牦牛图腾虽然也产生于早期某个部落中，并有类似的神话传说流行于某些地区，但它没有普及到藏族所有部落的文化生活领域，成为全民原始文化结构的组成部分，更没有在形成藏族共同体后的社会生活中普遍传播发展开来。因而我们认为，牦牛图腾崇拜不能引申到整个藏民族共同的图腾文化上来看作民族图腾。只能说它是局部的和个别的部落尊奉的图腾对象，它象征、代表着某些部落，是维系其部落内各胞族、氏族的中枢。然而，藏学界有些学者却把某些部落牦牛图腾崇拜，作为藏民族共同的民族图腾而加以论述，有的还以某一部落的犬崇拜提高到民族图腾而大加谈论。这样，不免会以偏概全，以特殊代替一般。

部落图腾在古今中外民族中均有发现。古日耳曼人的一些部落以动物命名，如“赫鲁斯克”这一名称来自“赫鲁茨”(heruz)，意即“幼鹿”；“埃布龙”这一名称则来自“埃贝尔”(eber)，意即牡野猪。古希腊人中亦有部落图腾的遗迹。如米尔弥东部落传说源出于蚂蚁，其部落名称 Myrmidones，来自希腊文 myrmes，意即蚂蚁。在非洲、大洋洲和美洲近现代一些民族中，均发现有部落图腾。如布洛克于1920年在非洲马绍纳人中发现的部落图腾。

我国古今各族中的部落图腾亦不乏其例。如《左传·昭公十七年》记少昊氏部落以鸟为图腾,《竹书纪年》记庖牺氏部落以龙为图腾。《说文》云:“蛮,南蛮,蛇种;闽,东南越,蛇种。”又云:“南方蛮、闽,从虫;北方狄,从犬;东方貉,从豸;西方羌,从羊。”如果“蛮、闽、狄、貉、羌”属于部落,则蛇、犬、豸、羊分别为其部落图腾。

关于藏族某些部落崇拜的牦牛图腾,杨明在其《藏族游牧部落与社会主义现代化》一书中,对川西北藏区游牧部落的原始宗教进行实地调查的资料表明:川西北牧区有些部落,既信奉崇拜藏族普遍公认的猕猴图腾,同时,又把牦牛看作自己氏族起源的标志而备加尊崇,成为他们部落的图腾。他所收集的一则流行于当地的神话传说是这样说的:“一个名叫色安布的小伙子,从一只小鸟那儿收到山神带来的信,提出要把女儿嫁给他。山神把他的大女儿变成了狮,色安布见了很害怕;二女儿则变成了一条蛇,色安布更不敢要;小女儿则变成了一头野牦牛,并向他发起猛攻。两支角朝天上戳去,又往地下戳来。然而色安布用魔棍一点,野牦牛变成了一个美丽的姑娘。他娶了姑娘,还收到作为嫁妆的一张有魔力的羊皮。很久很久以后……姑娘上天去了,她留下惟一的儿子,就是诺拉克‘祖宗’。”这表明当地部落认为其先民与牦牛之间具有血缘关系,认牦牛为自己部落的老祖宗而加以崇拜。

另外,有些藏族学者以《吐蕃传》载:“其俗重鬼右巫,以羱羝为大神”就认为藏族有羱羝(大角牡羊)图腾崇拜;发现藏族民间故事中有狗弄来了青稞种子,就认为藏族有狗图腾崇拜。正如丹珠昂奔所言:“这些都应该探讨,但言之有据,方能以理服

人。"[1] 笔者认为,按图腾文化的特点来说,即便存在,那亦只能认为是部落图腾,而不是广泛范围内的民族图腾。对此尚有待于进一步搜集资料和深入研究,以得出可靠结论,并丰富其内容。

四、藏族部落的鬼魂崇拜与祖先崇拜

1.藏族部落的鬼魂崇拜。恩格斯说:"在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然是魂在人死时离开肉体而继续活着,那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念。"[2] 灵魂不死是与人的死亡相对应的,它并不崇拜附在活人身上的灵魂,而只崇拜离开了人体而独立存在的鬼魂。原始人迷信鬼魂有超人的能力,并对人的行为进行监视和赏罚;它同样和附在活人身上时一样,仍在冥冥之中与本部落经常发生关系,与部落内曾死去的成员们一起共同生活。基于这种认识,逐渐产生了鬼魂崇拜仪式。据研究表明,早期鬼魂崇拜,其对象是非血缘性的,一般不稳定,祭祀亦不定期。人们往往在遇到不幸时,认为是鬼魂作祟才去祭祀、崇拜。

据敦煌古藏文写卷 PT1047 号记载:"体魂欢欣,国王三代社稷不衰,国王父子伉俪宴庆欢乐。"又:"大体魂不悦,引来魔

---

① 丹珠昂奔《藏族神灵论》,42 页。

② 《马克思恩格斯选集》,第 4 卷,219—220 页。

怪、凶魂、瘟疫、厉鬼等,国王与尚伦之生命危险,大凶。"[1] 显然,这同样是把亡灵鬼魂想象为和人一样具有喜怒哀乐等性能。它可以危及生命,还可伤人误国,置国王君臣于凶险之地。为不使受其侵害,人们要向鬼魂祭祀,请求护佑,表示屈服,以取悦于鬼魂。另外,据藏文宗教史书《土观宗派源流》记载:"止贡赞普之时,有刀下死鬼为祟,藏族本教徒无能治之,乃从迦湿弥罗、勃律、羊同等地邀三大本教法师遣解之。其一人施巫觋之术,修炼火神,骑于鼓上,飞行虚空……示现诸端法力。"当时藏地各部落人们,由于鬼魂观念的作用,往往把一些不幸的灾难,拉到死者亡灵身上,并进行驱鬼、降鬼等活动,这在藏族历史上的各个部落中是屡见不鲜的。其实,鬼魂观念中的人鬼关系是当时社会关系的反映,是现实生活中部落与部落、人与人之间敌对矛盾关系的反映。

既然认为人虽然死去,但其灵魂脱离肉体而继续像活人一样生活,那末,灵魂究竟在何处?又怎样生活?对此原始部落自有其一套幻想的看法。一般认为死去的部落成员的灵魂在冥冥之中和部落一起生活,因此,把死者埋在住处附近。但自涅赤赞普起进入阶级社会始,亦即系统本教形成之后,关于灵魂去向、行动等的认识,有了进一步的发展。说有的鬼魂上天成为神,有的集中在阴间生活,有的鬼魂则在世上游荡找不到归宿,经常危及部落群体的安全,等等。关于这些内容,我们可以从藏族部落的几种丧葬法中窥其一斑。据吐蕃时期的一些史籍记载,各部落最初比较普遍采用的葬法是埋葬法,稍后出现了天葬、火葬及水葬等。吐蕃自止贡赞普至朗达玛共 35 代赞普皆埋葬,筑陵

---

① 王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》,79—80 页,四川民族出版社,1988 年版。

寝，且随葬生前用物多种，让其在阴间享用。有同志说，西藏中部也有进行水葬的。西藏中部水葬的对象，只是婴孩、穷人和麻风病死者，所以这种葬法，可能含有对这些鬼魂进行隔离的意思。西藏比较普遍的传统葬法是天葬。所谓天葬是将尸体割成许多小块，让鹏鸟去吃掉。西藏这种葬法，在佛教传入以前的古代就存在，因为火葬只限于喇嘛，天葬是一般人传统的葬法。从整个藏区各部落的情况来看，由鬼魂观念而出现的种种丧葬礼仪，在其发展演变过程中，尽管不免混杂渗入了后来本教及佛教的诸种因素，但基本保持它固有的原始形式，一直沿袭流布到了今天。因而鬼魂崇拜仍在今天各地藏族部落中比较流行。

2. 藏族部落的祖先崇拜。祖先崇拜是由鬼魂崇拜演化发展而来的，是鬼魂崇拜的产物。祖先崇拜的对象，就其本质来说也是鬼魂，但它与早期鬼魂崇拜所不同的是，前者是对非血缘关系的认可，而后者则以与崇拜对象具有血统缘由为意念而自觉地去崇拜，而且崇拜者对祖先鬼魂有祭祀的责任和义务。在这里鬼魂被当做保持本部落或本家族的神秘力量而受崇拜。祖先崇拜所祭祀的对象，除了临时性的祭祀以外，要按祭祀礼制定期祭祀。如此说来，似乎可把祖先崇拜与图腾崇拜划上等号，但是，我们追其原委，二者却有本质上的区别。大家知道，图腾崇拜中所体现的祖先观念是一种自然崇拜的范畴，这和作为鬼魂崇拜的一种形式而发展起来的祖先崇拜是不同的。前者崇拜的是某种具有实体的物类的神秘力量，后者是以某个死人的鬼魂作为崇拜对象的。但也不是本部落中凡死去的所有人的鬼魂都被当做部落共同体的祖先来受崇拜，只有那些生前极有威望的，曾为部落群体利益建立过特殊功绩的，或曾是他们的全权头领、酋长，死后才被追奉为祖先崇拜。这种情况与以血缘关系为基础的宗法关系结合在一起，成为维护私有财产和社会权利继承制

度的工具。

我们考察藏族吐蕃时期的社会情况，就会找到祖先崇拜方面的很多内容。据史料记载，吐蕃自止贡赞普死后，始兴修筑赞普陵墓之习尚。地累六王以上赞普陵筑在威严之山巅，陵墓呈圆形。地累六王以下赞普陵墓之地理位置由山巅趋于平川。从朗日论赞开始，修筑正方形的陵墓。从松赞干布起，又建成佛殿形。松赞干布陵位于西藏山南琼结钦普沟壑口。外形呈四方，内分九格，五室为佛殿，中央立一仞长的珊瑚为长明灯，四角殿堂储珍宝，墓壁以方石砌成，其外形筑厚土墙，墓门向西。墓外覆以褐土碎石，形成土丘。每边宽百余步，高六丈余。墓顶修有小庙。如此规模的陵墓，好比一个颇为壮观的豪族庄园。当然，我们不难把握建造者的目的和愿望。这不外乎因赞普曾为部落或部落联盟立下不朽的丰功伟绩，故造陵墓以示纪念，藉此加强共同的血缘观念，巩固以血缘为基础的部落内部的凝聚力。但更主要的还是出于对赞普的崇拜心理而祭奉阴间鬼魂，否则，怎么会在陵墓内层建佛殿，立长明灯呢？不仅如此，从赞普随葬品及种种葬仪能够更进一步地说明吐蕃部落祖先崇拜的主要内容。据史书所述，墓葬多以金、银、铜、铁及玉器等珍品宝物为随葬品，尤以赞普生前所用衣物、玩物、座骑等爱物居多，陵寝状似土丘，上植乔木。《新唐书·吐蕃传》云："其君臣自为友，五六人曰共命，君死，皆自杀以殉，所服玩乘马皆瘗，起大屋冢，颠树木与祠所。"由此观之，在灵魂不灭观念的影响下，人们相信祖先鬼魂仍在阴间继续生活，并无时不在与人们发生着联系。因而随葬除珍宝玩物之外，还陪葬与赞普盟誓的臣僚，使其继续为赞普鬼魂服务，让它们共同生活。

其次，吐蕃盛兴守陵、祭陵等习俗。"仅以松赞干布陵为例。修成陵寝，赞普生前大臣、近侍统要守陵。活人等于死人，美其

名曰陵寝相臣,概不得与活着的人相见。除祭陵外,陵墓近围严禁人畜行走。倘有违令者,护陵伦相倾巢而出,捉去着以记号,屏除活人活畜之列,没收为守陵伦相之私产。守陵者概免赋税。"[①] 由于祖先鬼魂被看作本部落的保护神,所以委派专人守陵。据说藏传佛教形成之后,这种守陵风俗被禁止,遂在各地部落中灭迹。

吐蕃祖先崇拜的进一步发展,又有了祖先鬼魂的祭祀制度和祭祀方法。"赞普(松赞干布——引者)谢世,正值十月十日。在这前一天,即令号手于陵寝前鸣螺号,以示次日祭陵,命护陵人等及早远避。是日,王室、伦布、百姓携祭品,供诸陵庙。祭品除食品外,且有无数珍宝、彩绸、衣物、牛羊马等。祭陵罢,所余什物弃为一堆。复鸣螺号,晓谕守陵者复返享用供品,鸣号者径自返回,目不反顾。护陵者除以供品为食外,平日事农耕,服食充足,故又称失去自由之幸运儿。"不言而喻,当时吐蕃祭祖是作为一项重大的事务对待的,上至王室大伦,下至黎民百姓皆携祭品,浩浩荡荡,去祭祀祖先,其规模之大是可以想见的。

然而,随着人类文明史的向前迈进,庞杂的原始宗教中的某些极为粗野的和可笑的观念逐渐被人们所抛弃,被否定。因而,祖先崇拜尽管在今天藏区部落生活中还有某些遗留的因素,但毕竟不像往日那么普遍和突出。尤其是守陵、祭陵等种种祭祀仪式早已消亡,不复存在。

原始宗教或称部落宗教纷繁复杂,内容丰富。除上述自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜等之外,尚有原始巫术、占卜之类的宗教现象。这些也是原始宗教的组成部分,但由于资料不足,加之篇幅所限,兹不述之。待条件具备时,再作这方面系统的工作。

---

① 根敦群培《白史》,西北民族学院铅印本。

拉法格有句名言,他说宗教是"古代风俗的贮藏库"。事实的确如此,我们通过对藏族古代部落信奉的原始宗教的粗略分析,并透视其幼稚的幻想,神学的迷雾,不仅能够比较全面、系统地认识、了解早期藏族部落的生活风俗,而且还可以认识他们当时的思维趋向、价值观以及伦理方面表现的深层文化现象以至整个社会状况。

大凡世界各民族原始社会所产生的原始宗教,都无系统、规范的内容和表现形式,往往显得杂乱无章,错综复杂。美国人类学家罗伯特·路威曾说:"这种信仰与仪式的杂拌实在比文明宗教复杂得多。为什么要说它低劣些呢?答语好像很明白。我们在哲学方面瞧不起它,因为它是一个杂拌,不是一个融和的系统;在伦理方面瞧不起它,因为那些超自然的力量的行为全不顾及道德原理;在科学方面瞧不起它,因为它蔑视我们的因果观念。"自然这完全适用于藏族部落的原始宗教。尽管这样,作为一种宗教,它同样对于当时部落社会的各个方面都产生了十分深刻的影响。首先,图腾崇拜、祖先崇拜促进了部落的形成和巩固,成为增强部落内部团结、整饬组织纪律的有力工具。其次,对于加强部落成员的伦理道德修养,调整个人之间和部落之间的关系,起了规范和凝聚作用。另外,在提高和发展原始文化艺术方面,亦产生了积极作用。

第二节　藏族部落的本教信仰

本教藏语为 བོན་ཆོས,它是在原始宗教的基础上形成的具有较系统体系的一种宗教,其基本思想仍未脱离原始部落的自然崇拜、鬼魂崇拜等内容。具体地说,它是原始宗教的发展与外来宗教结合的产物。

据藏文文献记载，本教最早产生于古代西藏象雄部落地区（今西藏阿里一带），创始人为敦巴先绕米吾且。

一、本教在早期部落中的传播和发展

据史料载，本教在其发源地古象雄形成后，以它早期"笃本"为主要形式，逐渐传播到以雅隆部落为中心的西藏各原始氏族部落中。《智者喜宴》记载，在今西藏山南泽当地方——即雅隆河谷一带，最初分为四部，即塞部、董部、穆部和东部，彼此经常发生纷争。《西藏王臣记》则进一步说："当时四大部落所分布的情况为：第一是白耶桑·登天绳部落；第二是黑耶扪·稳如铁铸磐石部落；第三是江赤·聪慧神灯部落；第四是黑扪朱·狗尾草部落。"关于这些氏族部落的生活状况，据载，"当时遍山皆林，遍谷皆水。""他们食自然之谷物，穿树叶之衣，在森林中如同野兽一样生活。"至于这些部落的宗教信仰情况，本教史书《四洲之源》记载，信奉原始本教"魔本"，即传统称作"笃本"，意为杂乱的本教。这种早期本教的"笃本"，完全是原始宗教万物有灵观念的延续和发展，仍以自然界为崇拜对象。"认为日月星辰代表光明，称为'鹘提'，而这光明的天际则称为'悉补'。所以，又有'鹘提悉补野'之称。后来这一称谓成了雅隆部落的族姓，说明雅隆是那个'光明的天界'"。雅隆一带的部落广为繁衍，记载中有"玛桑九族"或"六牦牛部"之称。事实上，这是同一语词的异写，二者实为一事。在雅隆部落不断发展的同时，各地的氏族和部落也不断出现。《敦煌古藏文历史文书》记载："古昔各地小帮王子及其家臣如此应世而出。"这里的"王"实际指部落酋长，"家臣"则是指各氏族的酋长。《智者喜宴》亦记载，其时有十二小邦，稍后又有四十小邦。随着各大小氏族部落的出现和发展，相互便有了激烈的武装斗争。"王者威猛，相臣贤明，谋略深沉者

相互剿灭,并入治下收为编氓。”正是在这一时期,涅赤赞普降凡来到他们中间,首先为本教徒十二牧人所见,逐被众人推举为雅隆部落的酋长。由此看来,本教在涅赤赞普之时已生根藏区,但不是完全意义上的本教文化,而只能是早期的“笃本”。

涅赤赞普的出现,标明原始部落首先在西藏雅隆各部落进入阶级社会,社会生产有了发展,抵御大自然的能力也有所增强。为了适应部落间纷争的需要,涅赤赞普在今西藏乃东县境内修筑了藏族历史上最早的堡塞“雍布拉岗”(意为母子宫)。此宫遗址至今犹存。据《雍仲本教史》记载,涅赤赞普还曾迎请十二位原始的本教徒,说明敬奉本教,并建造了雍仲拉孜寺,此为本教最早的寺院之一。有些记载还说他口译了有关本教的经典。《雅隆觉阿佛教史》又说那十二位本教徒的职业是“牧放牲畜”。这说明当时的本教徒是从事社会生产活动的。另外,据《五部遗教》记载,涅赤赞普时西藏仍被“小邦”统治,出现了三舅臣、四大臣及父民六族等,并说涅赤赞普有六忧虑,即偷盗、怒气、敌人、牦牛、毒和诅咒。随后采用本教的法力,分别对偷盗治罪,对怨怒施以仁慈,对敌人加以压服,对牦牛予以管束,以药解毒,消除诅咒。《拉达克王统记》记载,此时以四个卫戍部保卫赞普,有 44 个部落从事对外战争,44 个部落从事生产劳动,22 个甲士保卫产品,12 个商市献来财宝,以及识别智勇与愚恶的标准等。这些记载似乎有点言过其实,但还是可以看出本教“笃本”流传之广和信徒之多。

土观活佛的《宗教源流晶镜史》说:“‘笃本’者,涅赤赞普后六世赤德赞普时,卫之翁雪纹,有汝辛族之童子年十三,为鬼所引,遍历藏地约十三载,至 26 岁时始入人间,仗彼非人之力,故倡说彼彼等地,有彼彼鬼神,作如是祸福,应当供祀,或作禳祓送鬼等术,始能有效。”由此可见,整个“天赤七王”时代,本教“笃

本"是十分兴盛的，但充其量不过"下镇鬼怪，上祀天神，中兴人宅"而已。有人称吐蕃王涅赤赞普的儿子木赤赞普虔诚信仰本教，曾请象雄的木卡布木来吐蕃传教，本教处于兴盛时期，但到止贡赞普时，由于本教徒逐渐控制着王朝的权力，引起赞普的恐惧，下令灭本。

我们知道，"天赤七王"是雅隆部落联盟政权体制的头人或酋长。他们均以母亲的名字命名，这说明当时原始社会母系制残余还比较严重，同时，表明女性祖先崇拜亦很流行。虽然如此，这时父权王位继承制已经确立。据《雍仲本教史》记载，当时虽然本教遭到压制，但没能影响它的发展。从象雄部落迎请了18位本教徒，建造了45座本教寺院；在卫藏中部的部落中建有37座本教寺院。这些似乎有些夸张，但本教已在雅隆部落联盟内形成它的网络格局，是确定无疑的。

根据《敦煌本古藏文历史文书》记载：天赤七王"诸王作为天神之子入主人间，后又为人们目睹直接返回天宫。"《西藏王统记》说诸王是在他们的儿子练习骑马时，悬挂屋顶，高向虚空，如虹逝去。并说他们的坟墓建在虚空界，没有尸骸。《智者喜宴》则说诸王"握天绳升天而逝"。我们认为上述即是当时本教丧葬形式的真实反映。本教多实行天葬，这与其天体崇拜以及鬼魂归天思想完全一致；换言之，本教天葬是本教自然崇拜和灵魂不灭观念下的直接产物。

以雅隆部落为主体的雅隆河流域诸部，到"中丁二王"，又称"上丁二王"，即止贡赞普和布德贡杰时期，部落组织已很发达，有父王属民的"父部九臣"，母后属民的"母部三支"。当时社会经济有了进一步的发展，最突出的是金属工具的出现和农业的兴起。这时已能"烧木为炭，炼矿石而成金银铜铁，钻木为孔做

成犁及牛轭,开掘土地,引溪水灌溉,犁地耦耕……”[1] 生产力的进步与经济的发展,必然引起社会制度的变革,同时,作为经济基础之上的社会意识形态的宗教,亦相应地发生变化。此时本教“笃本”师已上升到部落酋长赞普的辅佐,可以与之相抗衡。据《雍仲本教史》载,此时形成“赞普王权大,大臣议事大,辛本教能力大”的“三大”局面。对此臣下向止贡赞普上言,“现在赞普与诸辛本教师长相等,所有属民已被辛本教所收拢。因此,他们对诸辛本教大师的崇敬已大于赞普,如果现在不对诸辛本教采取贬低措施,那么到儿子之时,肯定将被本教所夺。”[2] 鉴于上述情况,本教“笃本”已不能适应新的社会生产力的需要,更难以顺应部落联盟政权统治的发展要求。“本教徒为了能在新的社会变革中生存下来,就得变换手法,打破陈规,抛弃一些旧的不能适应新潮流的东西,吸收新鲜血液,重新获得社会的承认。因此,本教也就在笃本的基础之上进入‘恰本’发展阶段。”

据史书记载,这时从天竺及大食交界处的古然瓦扎地方引进外道“阿夏本教”。据说这些本教徒能“翱翔于空,割树成条,裂石为砾”等,止贡赞普把他们“奉为上师”。法国藏学家石泰安在其《西藏的文明》一书中说,他们还“‘通过他之口而宣扬了可以证明先知的神启,同时又飞向了空中……他可以犹如砸断动物骨骼那样轻而易举地切割石头;他用酒肉向魔鬼上供’。赞普将此人当作自己的祭司长,授予他许多权力,并且作为职务的符印而赐给一种绿松石的卍符、一张虎皮和一把刀。这个‘本教徒’很可能是个走江湖的魔术师或瑜伽师”。土观活佛的《宗教

---

① 萨迦·索南坚赞《王统世系明鉴》,47 页,陈庆英、仁庆扎西译,辽宁人民出版社,1985 年版。

② 《雍仲本教史》,185—186 页,民族出版社,1985 年版。

源流晶镜史》说:“当藏王止贡赞普时期,有从凶煞、祝夏(即勃律)、象雄等地请来三位本教徒为之消除凶煞。其一人能行使巫觋之术,修火神法。其一人则以色线、神旨、牲血等而为占卜,以决祸福休咎。其一人则善为死者除煞,镇压严厉,精通各种巫觋之术。”由此可见,恰本在其形成初期,其宗教活动主要是占卜吉凶,祈福禳灾;崇尚法术,驱役鬼神。此为本教恰本前期发展阶段。恰本不承认前世后世之说,承认现实生活中有鬼神存在,鬼神不但可以主宰活着的人的生命,还可以在人死后,带去他的灵魂,危害死者的后代、亲友和家庭,只有神可以解除鬼的危害。因此杀牲祭祀、祈福、禳解等成为这种本教的又一大特点。

止贡赞普被部落内部的罗昂杀死后,认为上天之梯已被砍断,伏于身上的阳神被杀害,赞普再也无法返回天空。于是,将其骨灰盛于铜棺,修建了陵墓。这是雅隆部落酋长有坟墓之始。霍夫曼在《西藏的宗教》一书中有比较详细的描述,他说一位具有广博知识的本教法师使用魔术刀举行“训尸”仪式,其目的是为了防止鬼魂回来伤害活人。据载,此时象雄与勃律的本教徒应请而来为赞普建造陵墓,从此出现了墓地本教徒,葬仪已成为恰本的一项极为重要的宗教活动而流行于雅隆部落中。直到现在,有些信奉本教的部落其丧葬仪式仍继承和保留了这种风俗。

据史料载,布德贡杰为部落酋长时期,各地经济发展很快,部落战争已普遍展开。在今西藏雅鲁藏布江以北各部,初步建立起较前更加稳固而强大的部落联盟组织。布德贡杰从部落联盟的利益出发,积极支持、倡导本教的发展,力求使本教形成体系,以便为其统治服务。范文澜先生曾指出:“在阶级社会还不很显著,人们的灾难主要来自自然方面的社会里,本教的万物有灵论最能博得人们的信仰。它起初只讲祭祀仪式,目的在得吉或逢凶化吉。等到社会有些发展,它本身也要求改进,从外请来

巫师，都有较大的法技，并且还能‘卜知罪犯真假’，这就使得本教也能适应政治上的需要。”[①] 首先，继续从象雄部落那里迎请本教徒，把以雍仲(卍)为教徽的规范化了的雍仲本教，进一步向西藏腹部的雅隆各部落中发展，并很快与当地已有一定基础的本教融合为一，形成恰本后期发展阶段。“这种新兴的本教教义中已经孕育着祈福乞药、兴旺人才、保家卫国、指示善恶和决定是非等有关宗教、政治、道德和司法等几个方面的规范。它的出现是和雅隆部落联盟的迅速发展相适应的。”

布德贡杰之后，雅隆部落联盟又经历了“六地列”、“八代王”以及“五赞王”等几个发展阶段。根据本教史料记载，其间本教伴随雅隆部落的强大和向外扩张，得到进一步的传播和发展。

总之，本教从雅隆部落第一位首领涅赤赞普到“五赞王”之一，即雅隆部落联盟酋长拉托托日年赞时期的漫长历史阶段中，始终伴随以雅隆部落为主体的西藏腹地诸部落的发展而传播、弘扬，走过了它早期的笃本发展阶段和恰本前期发展阶段。在西藏各部落中留下了深刻的印象，为其日后进一步的发展打下了坚实的基础。

二、佛教传入后藏族部落的本教信仰

佛教传入藏区后，本教开始了其后弘期“觉本”发展阶段。“觉”藏语为翻译、改变之意，也含有染色的意思，指自佛教传入藏土，佛本进行斗争，本教徒篡改佛典而形成的本教。觉本的产生在7世纪以后，主要产生在8世纪赤松德赞时期。据史书记载，“拉托托日年赞60岁时，一天正当他坐于雍布拉岗宫中，突

① 范文澜《中国通史简编》，第三编上卷。

然天空出现五光十色的吉祥彩虹，随即从天空降下了两部经典、金塔、牟陀罗印、如意珠印牌等六种佛物。”[1] 尊其为“年波桑哇”(意为“玄秘神物”)。迄于今天，藏族佛教界一致认为此“玄秘神物”的出现为佛法最早传入藏土之开始。据《青史》记载：本教徒因敬爱上天，故谓从天而降。又说这些东西实际上是班智达洛森措和译师黎泰斯……携带而来，而王因不识文字又不解其意，故班智达和译师就返回了。把这些作为佛法传入西藏之标志是对的，但当时尚未产生任何影响。事实上，这一阶段是本教恰本，即本教中期发展阶段，主要在雅隆部落联盟中流行，并且已逐渐向周围各部落渗透。

雅隆部落联盟经过漫长的历史发展，到达日宁塞赞普时，诸小邦中的三分之二均置于它的统治之下，本巴王(བན་པ་རྗེ)、阿柴王(འ་ཞ་རྗེ)、昌格王(དྲང་གར་རྗེ)、森巴王(ཟིན་པོ་རྗེ)、象雄王(ཞང་ཞུང་རྗེ)等均被治服，娘(ཉང)、巴(སྦས)、嫩(གནོན)等部落亦纳为属民。社会政治以及经济诸方面都有了很大的进步和发展，阶级矛盾十分突出。这种社会现实反映在宗教上，使本教的宗教仪式不但变得越来越复杂，而且也变得更残酷。《旧唐书·吐蕃传》说：“其赞普死，以人殉葬，衣服珍玩及所乘马、弓剑之类，皆悉埋之。仍于墓上起大室、立土堆、插杂木为祠祭之所。”《通典》亦称：“人死杀牛马以殉，取牛马(头)积累于墓上。其墓地方，累石为之，状若平头屋。其臣与君自为友，号曰共命人，其数不过五人，其君死之日，共命人皆日夜纵酒，葬日于脚下针，血尽乃死，便以殉葬。又有亲信人，用刀当脑缝锯，亦有将四尺木大如指，刺两肋下，死者十有四五，亦殉葬焉。”这些野蛮而残酷的宗教仪式不仅是部落首领亦即奴隶主残暴统治手段的真实写照，而且也证明

---

① 《王统世系明鉴》，47—48 页。

了本教这时已经成为奴隶主阶级压迫广大奴隶的一种工具。

公元7世纪初期，松赞干布在雅隆部落联盟的基础之上，先后兼并邻近诸部，统领西藏，建立了强大的政权——吐蕃王朝。正是从这个时候起，佛教才大规模地传入西藏，并逐渐在各大小部落中流传发展。虽然如此，佛教传入后并没有立即影响本教的发展。诚如藏族学者格勒所言："从传说中第一代赞普起到第26代赞普，都是以本教治国。是否自吐蕃第27代赞普以后，本教就让位于佛教，由佛教治国？但事实并非如此。佛教徒把本教'护理国政'结束于吐蕃第26代赞普，这只不过是佛教徒的自我标榜罢了。事实上，直到8世纪中叶，本教仍然是藏区占统治地位的宗教。这时的本教势力不仅没有削弱，反而随着赞普权力的强化而不断发展，本教巫师不仅左右着国家的重大决策，而且控制与支配着人们生活的各个方面，诸如生老病死、农牧业生产活动等，成为奴隶主阶级统治人民的精神武器。"[1] 但是，自佛教传入起，佛、本间产生矛盾，进行了激烈的斗争，对于各部落的生产、生活各方面产生了深刻的影响。吐蕃王朝的建立，使藏族各部落进入了文明的新的历史时期，社会生产力已很完备，农牧业经济飞速发展；同时，由于创造了文字——藏文，一切文告法令建立起来，与周围各族交往日益频繁。推动了吐蕃社会各部落经济、文化的繁荣、发展，加强了吐蕃王朝势力向外扩张的力量。至于宗教，由于松赞干布受到他的两个王妃唐朝文成公主和尼泊尔赤尊公主信奉佛教的影响，提倡佛教而压制本教，但是，没有能够把本教排斥于王室之外，削弱其影响，反而，本教以其顽强的生命力在吐蕃王朝治下的各部落中仍继续发展，本教巫师同样在王朝政治生活中发挥着作用。

---

① 格勒《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》，182页。

据史料记载，当时赞普与各大小部落之间有盟誓制度，规定三年为一大盟，一年一小盟，后来小盟改为每年两次，即夏季和冬季各一次。此外，还与邻近各国经常举行盟誓，尤以同唐王朝的会盟为多。这些盟誓活动，一般由“敦那敦”或“孤本”的本教巫师主持。《旧唐书·吐蕃传》载：“（赞普）与臣下一年一小盟，刑羊、狗、猕猴，先折其足而杀之，继裂其肠而屠之，令巫者告于天地、山川、日月星辰之神。”另外，于公元821年与唐朝举行的最后一次会盟，即著名的长庆会盟，其盟誓碑文提到“自本教护持之王以后，南若孟族、天竺，西若大食，北若突厥、涅牟，莫不畏服，争相朝贡，俯首听命。”此时佛教早已传入藏区，但这里只字不提佛教，足见本教不像某些人认为的那样其社会地位已被佛教取而代之。《新唐书·吐蕃传》记载：“盟坛广十步，高二尺，使者与虏大臣十馀对位，酋长百馀坐于坛下，上设巨榻，钵掣逋升坛，告盟，一人自旁译受于下。已歃血，钵掣逋不歃。盟毕，以浮屠重为誓，引郁金水以饮，与使者交庆，乃降。”看得出这种仪式完全是按照本教的做法进行的。试想本教享有如此高大的政治地位，那它在民间部落生活中更是根深蒂固和具有无限效应的。

随着吐蕃王朝的进一步发展，佛、本间异常激烈的矛盾的深入、持久，本教不仅吸收佛教的某些成份来充实自身的不足，而且随着青藏高原各部落的逐步兼并和统一，与佛教同步向高原藏族各部渗透，最终赞普朗达玛发动大规模的禁佛复本运动，致使佛教被清除，吐蕃王朝崩溃，各部落分崩离析，藏族社会出现一片动荡、混乱局面。

这时的本教正是其“觉本”兴盛阶段，也是它得以在藏族部落中留下广泛而深刻影响的一个重要阶段。从此，本教有了比较系统的教理经典，有了较前清晰而分工明确的众多神灵偶像，而且具有一套完整内容的教义仪式。诸如结婚仪式、丧葬仪式、

祭神仪式等。这些仪式不仅信奉本教的部落相沿继承奉行，后来信仰藏传佛教各派的部落集团均稍作改变而吸收为己有，并且一直流传发展到今天，成为某些部落日常生活中的风俗习惯。

三、本教寺院及其与部落属民的关系

公元 11 世纪以后，藏族部落封建经济空前发展；同时，藏传佛教全面形成并在各部落封建领主的扶植下，得到广泛、深入地传播发展，对于各部落经济、文化生活产生极为深远的影响。尤其稍后格鲁派的崛起，不仅逐步取代诸派而占据统治地位，而且，能够顺应统治阶级社会生活的需要，给藏族部落带来多方面的深刻影响。虽然如此，但本教并没有销声匿迹，流失无踪，反却保持其原有的形态一直在藏族各部落中流布发展，与部落生活发生广泛的联系。分散的信仰本教的各个部落，纷纷建寺筑塔，雕刻神像，使本教得到继承和传播。

我们知道，一切宗教首先通过或寺院，或教堂，抑或道场等具体的实施宗教行为的场所，来巩固和发展其宗教精神。换言之，寺院作为宗教的外壳实体，不仅在宗教本身与宗教属民之间起纽带和联结作用，从而在信徒部落中宣扬宗教思想，而且上层统治阶级利用寺院把部落群众牢牢地捏在手中，以便更有效地统治人民。因此，我们不能简单、片面地认为寺院作为传播宗教教义的主要渠道和场所，只具有宗教属性，与部落仅仅有着单纯的宗教联系。其实，只要我们认真分析研究，就会发现藏区寺院与部落不只是表面的宗教关系，还在政治、经济以及军事各方面都有千丝万缕的联系。寺院僧侣是部落内各家庭中的子女；寺院财产是部落教民不断施舍积累而成；寺院建筑是由部落群众的无偿劳动修建，宗教教义是部落的思想信仰。此外，寺院活佛还直接参与部落的政治、军事活动，干预部落之间的各类矛盾纠

纷。

本教寺院在其部落中的情况就是如此。首先，由于信奉本教的部落小面积散居藏区各地，因而其大小寺院自然与部落血肉相连而存在。从历史上看，西藏昌都地区以及四川西北牧区一直是本教流布较早且集中的一个地区。据有关资料记载，清初本教盛行于西藏东部的波密、工布、三十九族，康区的白利（今甘孜县）、瞻化（今新龙）、巴底、巴旺（今丹巴县）及德格（今德格县）、打箭炉（今康定）部分地区，川西北藏区的大金川、绰斯甲（今金川县）、小金川（今小金县）、四土（今马尔康县）、瓦寺（今汶川县）等地。阿坝州松潘包座七房即包座七大部落，信奉本教，他们很早就建造了本部落的本教寺院求吉寺。求吉寺位于包座中部稍靠北，包座河西岸，是本教在川西草地最大的寺院，七房部落的政治、文化中心。该寺最盛时约有僧徒 500 余人，管辖小寺号称 108 个，并直接管辖游牧于若尔盖地区的求吉朗洼部落。求吉寺在上、下包座、谷尔洼、莕希等部落中均有政治影响，在包座七房中号召力最强。求吉寺有佛殿四座，活佛昂欠一座，僧房数百间。寺内最高为活佛，其次为襄佐，再次为喇嘛，以下为管家及僧侣。大管家主管行政及外交事宜，其下有掌握全寺僧徒行动的管家，都是三年一换，由全寺僧人推举。大活佛泥渣学领朗甲，是青海果洛康干部落头人的弟弟，在阿坝、若尔盖、包座等部落中很有威信；二活佛吉加，是康干部落吉尕寨子的百姓。另外，若尔盖部落游牧住地亦是本教传播的主要地区。“据相藏寺活佛孙格至美介绍，最早来松潘、若尔盖、阿坝传教的是三个帕巴（喇嘛），分别建立了寺院，已有 1000 多年历史。在三个帕巴中，夺帕是南衣寺的创建人，卓帕是尼显寺的创建人，将帕是相

藏寺的创立人。在若尔盖县发展为七个本教寺院。”[1] 七座寺院分别是位于包座部落住地的大金寺、黑普寺和桑洲寺,阿西茸部落的相藏寺,求吉部落的葛相寺,热耳部落的尼显寺、色藏寺。其中包座部落的大金寺分上、下寺,规模较大。该寺建寺约858年,共传21代活佛,民主改革前有本教部落信徒200多人。

这里我们以较翔实、丰富的资料,把本教寺院与本教部落在宗教、经济、政治等各方面的关系略作分析叙述,从而通过对部落的加深了解而全面认识藏族社会。首先,从宗教上看,各信奉本教的部落全面接受本教教义,遵守本教教规,形成具有本教文化素质的部落集团。“若尔盖部落的本教寺院,都遵循东巴辛绕的本教理论,主要内容:一是九乘,主要包括教义、教规、四门五苦、密三宗和俗人规章。教义主要是‘祈福禳灾’;教规,指本教对寺院、僧侣等方面的规章;四门五苦,主要讲万物的形成,万物的种类,万物的消亡;密三宗,即本教的显宗、心宗和密宗。二是身、言、心教,即东巴辛绕是身教的祖师,主张用自已的身体来传本教,‘身体力行’;木却德木珠是言教的祖师,就是传辛绕的语言,按辛绕的话传教,忠实地执行辛绕的教义;扎巴南卡是心教的祖师,他们通过前人传下的本教经典,加以深入领悟,付之实施。三是五大明,即声明(语言文学)、因明(哲学逻辑)、工巧明(工艺)、医方明(藏医)、内明(教规)。四是本教要求僧侣履行十件善业,身体实行三条:一不杀生,二不偷盗,三不淫;嘴巴忌讳四点:一不说假话,二不挑拨离间,三不咒骂别人,四不乱吹牛;心里遵守三项:一不怀害人之心,二不产生占有别人好东西之心,三不存在对传教的人有怀疑之心。做到这十件善事,人们和

① 杨明《川西北藏族游牧部落及社会主义现代化》,成都电讯工程学院出版社,1988年。

谐了,世界安宁了。"[1] 这些就是本教的基本内容,本教寺院遵循本教理论,并以此收罗部落信徒,宣传本教思想。

本教在川西北游牧部落中经过几千年的历史发展,其教义早已被属民部落所接受,并根深蒂固地渗透到部落生活的各个领域。本教以"雍仲"即卍字为教徽,这一标志在本教寺院无处不有,部落信徒视其为吉祥、神圣之象征,永恒不变,坚固不摧,能驱鬼保平安。故常用"雍仲"作为寺庙或僧人的名字。"在本教寺庙和本教徒的墙上、门楣上、灵塔上、经书上、衣帽上到处可见'雍仲'教符,甚至在松潘县本教大寺尕咪寺边的崖石上我们也能隐约看见'卍'符号。这也是本教徒把它作为本教圣地的根据之一。"据我们在青海化隆县东部信仰本教的多西部落中的调查,该部落自称几百年前由川西北牧区迁来,一直信奉本教,并建有本教寺院多西寺,规模不大。同其他地区的本教部落一样,视"雍仲"教符为神圣、洁净的象征,不但绘画在寺院门楣、殿堂坐垫以及宗教器物之上,而且也出现在部落每一家院大门正中。甚至不论男性或女性,多以"雍仲"而呼之,人们争相以自己有这样神圣的名字而自豪。据说阿坝州马尔康一带的部落成员结婚,新娘到新郎家时,其座位处就有用青稞摆成的"卍"。

从青海农区本教寺院的情况来看,寺院大都修在部落居住地村落中间,也没有像川西北本教寺院那样正式出家的僧人。凡部落中成年男子均可算是在俗家的僧人,活佛也生活在部落家庭中,他们可以娶妻生子,平日参加农活,到一定的宗教活动日,便聚集在寺院,从事诵经或跳神舞等宗教活动。

我们知道,本教属于原始宗教的范畴。崇拜山川、精灵,注重祭祀,崇尚咒术。因此,不论在寺院或在部落民间,其信徒一

---

① 杨明《川西北藏族游牧部落及社会主义现代化》。

般都擅长法术，占卜吉凶，预测未来。阿坝州各部落“普遍崇拜白石，每户藏民住房的屋顶上或窗户边都要供奉白石数块，认为屋顶上供白石，夜里魔神就不敢进屋，小金藏民家的孩子生了病，打瞌睡，大人就问娃娃在哪里受了惊，晚上去那里捡回一块白石，先在娃娃的怀里存放三天，然后将白石供在自家的房顶上，认为如此就可以驱鬼避邪。”青海海南羊让部落，素来信奉本教，并建有东格尔寺。每逢涉及部落共同利益的重大事务，全体部落成员来到东格尔寺，在本部落活佛的主持下，磋商解决问题。比如这里流行传统的射箭比赛，为了能在比赛中取得胜利，也为本部落争得荣誉，先要举行大规模的煨桑、祭祀等活动。“选择一个吉日，全村的男子都聚到供有部落守护神的庙宇，围着祭坛煨桑诵经请求神灵的协助。如果遇到强有力的对手，则在夜深之时，以牛羊为牺牲进行祭礼，整个场面极为肃穆。”每年藏历新年等喜庆的日子，同样举行这样的祭祀活动，祈祷来年部落人畜兴旺，生产丰收。

川西北松潘本教部落，每年 6 月 7 日—10 日，来到小西天山下的尕咪寺聚会，举行大规模的祀山神活动，参加者万余人。他们相信山神可以防止冰雹，避瘟神。有的还砍来小杉树，剥皮削尖，做成箭杆形式，插在山神石堆上，作为山神射杀瘟神的箭。据我们在青海化隆农区信仰本教的加叶部落中的调查，他们自古信仰本教。该部落与其以东的多西部落关系密切，来往频繁，他们共同尊崇旦增及扎叶活佛，两位活佛经常深入两地部落之中，关心宗教事务，主持部落内各种祭祀仪式。每年正月初六，是加叶部落供祭山神的日子。每个家庭均派出一男子，先到寺院经堂，一起煨桑、祈祷主供神像，尔后上山举行正式祭山神仪式。有资料提供：在汶川草坡一带，敬山神时，先将柏枝扎成一束，下端分三叉，置于地上。叉内放印有经文的纸一张，纸四角

各堆方形柴49块，枝前摆有糌粑面捏成的日月星辰和作为牺牲的两只羊。由此视之，藏区信仰本教的各个部落，虽然居住分散，但他们凭借对各自寺院及活佛的崇教意志和敬畏，自觉遵守教规，维护本教的声誉。因而使得各地本教部落无论在心理文化还是日常宗教仪式方面，都表现出由本教文化造就的许多共同性。又进一步指出：……今天，宰杀牛羊作为牺牲祭祀，这种遗风难见到。本教僧人甚至矢口否认原始本教曾有的牺牲祭祀现象。但据了解，直到解放前夕，阿坝州本教活动地区仍有活烧牲禽作祭之事。目前，在松潘等地，本教徒暗中仍有宰杀牺牲，祭祀神灵的情况，只是多以公鸡为祭品。其次，由于藏族部落大多以游牧为生，加之信仰本教的部落散居在信奉藏传佛教各派的部落中间，因而，时常以草山纠纷为导火线而引发本教部落与信仰藏传佛教诸派的部落之间的宗教矛盾。这种矛盾常常招致部落间的相互残杀，最后以一方的彻底失败而告终。其间本教部落极尽咒法巫术之能事，组织寺院活佛及部落内的巫师，进行巫术活动，借神的威力置对方于败地。

本教巫术在整个本教的宗教活动中占有重要地位。几乎它的每一项祭祀、消灾等仪式都通过巫术来进行，而且在寺院和部落民间有专门从事巫术的巫师。巫术种类较多，概括起来可分为恰贤、楚贤、都尔贤、朗贤四类。我们通过对青海农区部落中的本教巫术的实地调查，发现其中的朗贤类较之其他类则在部落宗教生活中运用广泛且涉及各个领域。这一带的本教寺院活佛，不仅通晓本教教理及其教义，而且又掌握巫术。一般来讲，部落中的巫师，大多由寺院活佛一手培养而成。藏族学者格勒曾在川西北地区对世居色达草原上的瓦述部落中的本教巫师作了详细调查，根据他提供的资料来看，本教巫术由来很久，巫师很受人们的尊敬，成为部落头人处理族内重大事务的得力助手。

曾在吐蕃王朝时期,本教巫师不仅为属民百姓服务,而且升入朝廷,与赞普一起治理吐蕃国政。本教巫术之所以能够一直沿续下来,并使部落人民容易接受,其中一个主要的因素是这种近乎徒劳的迷信方式,更贴近在科学不发达下生活的部落成员的文化环境,更直接地解决了各种实践活动中的具体事务和矛盾。既满足了部落群众渴望天人和谐的企望,也满足了他们生产、生活情感等现实需要。

本教朗贤巫术又分“拉白”和“拉巴”。据格勒的调查资料叙述,“无论‘拉白’还是‘拉巴’均为世代一脉相承。这些古代本教巫师的遗裔,不穿袈裟,不住寺院,平时同部落的成员同住同行动,一般没有什么特殊之处。只是遇到部落有战争或其他重大事情时才出面主持敬神山仪式。……为各部落的安全向神祈祷,也为各部落牧业生产的丰收而祝福。敬神这一天,各部落的成员都来,像节日那样互相请客招待,作客访问。其目的除了庆丰收外,还带有古代本教的盟誓的意义,也就是通过举行这样的敬神仪式,抵销各部落之间的各种不团结因素和互相间的猜忌,以增强团结。”“拉白”还参与部落的战事,预测胜败,祈求神灵佑护。青海化隆多古部落的本教巫师,世代相传,以前辈达杰巫师最有名望。他们不仅为本部落以及部落内各家庭解决难事,而且他们在信仰藏传佛教各派的诸多部落中,亦有一定影响。每当这些部落遇到不幸时,便前去请来本教巫师,巫师则以他的巫术来帮助主人寻求解决问题的答案。多西部落的巫师,有时也参与部落间的纠纷,且往往是调解矛盾纠纷的主要成员。

川西北藏族部落中的本教巫师,其职责范围也很广泛。“据说,很久以前瓦述部落与阿坝的黑水部落发生战争,当时的‘瓦述白拉’为了镇伏黑水部落,主持了一个修白塔的仪式,从此黑水部落就不敢来侵扰瓦述部落了;又有一次,瓦述部落与新龙的

一个头人发生战争，'瓦述白拉'召引'朱日'神山的神兵神马打败了新龙头人。此外，每次瓦述部落的人出外袭击其他部落之前，也要祈求神山赐给每个出阵的人力量和勇气，并在战争爆发时给予保护。这样的敬神仪式一般也要由'白拉'主持。这些都表明了'白拉'在战争中所起的重大作用。"对于巫术行为，人们有些迷惑或疑虑。它果真那么灵验吗？回答当然是否定的，但又为何迄于今天仍能经久不衰，愈益兴旺呢？对此，英国人类学家马林诺夫斯基在美拉尼西亚的特洛布利群岛的实地调查得出结论说，那里人对人工技巧和经验知识足够应用的场合并不求助于巫术，而在人力没有把握取得成功或危险很大的时候则付诸于巫术。关系到命运的战争、疾病、气候等事项，几乎完全为巫术所支配。他最后的结论是："凡是有偶然性的地方，凡是希望和恐惧的情感作用范围很广的地方，我们就能见得到巫术。"为什么巫术仪式产生在没有把握或危险性很大的行为之中呢？这个问题涉及到宗教产生的心理深层原因。费尔巴哈认为，人的依赖感是宗教的基础，而这种依赖感的对象，这个为人所依赖并且人也感觉到自己依赖的东西无非就是自然。藏族部落信仰的本教，实质上就是在原始氏族社会人们对自然物崇拜的氏族宗教的基础之上而形成，所以，对于自然界的依赖性是它显著的特征。藏族部落对自然的依赖表现在人格化了的自然神秘物和异己力量的依赖。他们认为农业的丰歉、牲畜的衰旺、狩猎的成败、气候的变迁乃至生死都被想像为超人间力量的神灵所掌握，并按其意志而变化。随之在感情上产生了某种尊敬、爱慕、敬仰、喜悦、感恩和畏惧之感。在那种理性思维尚不灵敏的条件下，藏族部落的实践活动一旦受到限制，这种对神灵的依赖感促使部落成员借助巫术利用神灵的力量去改变自然和战胜对方。人们坚信通过巫术行为，将会得到部落守护神的保护，心理上体

验着对神灵的依赖而产生的某种安全感和战胜对方的自信感。巫术给原始人一种坚信,坚信他有成功的力量,又给以精神的实用的技术,在普通的方法不中用的时候来应用。另外,我们就本教寺院与藏族部落之间发生的政治、经济关系作些简单的议论。本教作为一种社会意识形态,不仅渗透于藏族部落的精神生活之中,而且对各部落的物质生活方面亦打下了深深的烙印。究其原因固然与本教本身的适应力有很大的关系,但其中最主要的缘由不能不归于藏族历史上出现的"政教合一"的政治体制。这种政治体制使得广袤的雪域成为本教及佛教传播、发展的沃土。

民主改革前,本教寺院上层人物与部落头人为了双方利益的需要,在各地部落中积极倡导本教文化的同时,政治上密切合作,相互利用,更加有效地统治部落民众。川西北本教寺院上层僧人,在与当地部落头人取得一致后,经常参与部落军事、民政、司法等重大事务,寺庙设有法庭、监狱,可以随意惩罚牧民。头人则将违犯教规和法规的人,送至寺院法庭受刑。比如中阿坝部落,又称墨桑部落,该部落势力雄厚,曾一度称霸于草地牧区。部落土官世代相传,信奉本教,有寺院格尔底寺。墨桑土官为了扩张势力,勾结格尔底寺,而格尔底寺也需要依靠墨桑土官来发展自己的势力,于是二者互相联络。部落土官华尔功臣烈与寺院活佛或堪布在部落中享有同等权力,很大程度上土官还受寺院方面的直接控制。其下分军事、外交、司法、情报等机构,土官经与活佛商议后,从部落内任选各部落的管理者,共同负责全部落的一切事务。后来格尔底寺改宗格鲁派,与其信徒部落的政治、经济关系仍保持原有形态。

川西本教部落中还施行一种不成文法,即通常所说的习惯法。这种法规代表了部落头人和寺院上层的意志,是他们统治

各部落的有效工具。其主要职能是:为保障部落的安全,保护私有财产,维护社会秩序,维护部落头人及寺院上层人物的特权和利益等。比如麦洼大部落的头人实行税收的习惯法,分为牛税和酥油税两种。头人征收牛税是根据牧民占有牲畜的多少,将牧民分为三个等级,按等级摊派税金。又如若尔盖一些中、小部落内,贫苦牧民向富裕的部落土官和寺院借贷,年利息高达30%左右,又计复利,而且名目繁多,已成为一种高利贷剥削。另外,每年寺院要举行较大的念经法会等活动。一切费用均由所属部落负担,而且,部落还承担寺院维修、扩建等劳动义务。凡此种种,不一而足,对部落群众的经济生活造成了很大影响,阻止了整个藏族社会的向前发展。

四、藏族部落的本教礼仪

卡尔梅先生在《本教历史及教义概述》[①](以下简称《概述》)一文中说:"本教有许多日常的仪式,最常见的仪式是结婚仪式、确保后代延续的仪式、延长寿命的仪式、召来好运的仪式、避开灾难的仪式、带来好收成的仪式和为死者祈祷的仪式。"对每一种仪式的细节他是这样描述的:"进行每一种仪式时,都按四个步骤进行。第一步是占卜,第二步是占星术,第三步是仪式,第四步是诊断治疗。"并且还说:"这四步方法也扩大应用于普通人日常出现的问题。这类方法被看成是本教最基本的习俗之一。"这种仪式,至今在青海农区一些部落当中,仍还很普遍。例如,一个人生病了,那么首先要找一个占卜者,占卜者先求教于他的卦书,查明他的病人是否受到鬼怪的折磨。根据他占卜

① 卡尔梅《本教历史及教义概述》,向红笳、陈庆英译,载中央民族学院藏学研究所编《藏族研究译文集》第1集,1982年。

的结果,如果确实是鬼怪作祟,他建议举行某种仪式,来驱妖祓魔。在这之后,占星者要查明病人的生辰星和其他行星是否正常,和他的生辰星有关的顺缘是否相抵触,然后提出举行仪式的日期,把病人送到一个为他诊断治病的医生那里。

《概述》一文在对本教的结婚仪式进行叙述时写道:“当西藏的佛教徒中的一些世俗的信徒需要宗教仪式的时候,他们按照本教仪式的方法设想了一些零零散散的礼仪上的仪式。”可见本教的宗教仪式除本教徒自己略加改变而用于日常生活之外,后来的佛教徒们也沿用了。这无疑是本教的许多内容之所以这么根深蒂固地渗透于藏族部落生活各个领域的最早的基础和前提。

《概述》还列举了介绍有关本教婚姻仪式的书籍中所描述的内容。其中有《兄妹分财与祈神》的一本书,此书第一部描写了人与神的第一次婚姻。说有一女神,美丽动人,所有的神和人都想要娶她为妻。嘉地方的领主林噶,前去求婚,却未能得到主神的允许,但林噶丝毫不灰心,几次前去恳求。最后说服主神,终于答应了这门亲事,提出要以黄金、绿松石、服饰、一支箭和牦牛、马、羊等各种各样的物品作为聘礼。这些聘礼由七位骑着白马的婚使(新郎的男亲属)带到神的国土。父亲送给她一支箭作为分别纪念,母亲送给她一个纺棰,兄弟送给她一块绿松石。在分别的时候,她祭祀众神,向双亲和兄弟致谢告别。

青海乐都南山藏族部落,千百年来一直延续了这种本教的婚俗。当地藏族青年男女缔结婚姻的过程即是如此:当男方看准一个姑娘后,便请一位年长而可靠的人拿上一瓶酒和一包茯茶去说亲,酒瓶口系有红布和羊毛绳,若“亲友喜允,则饮其酒,各受哈达”;“若不允,则男家之酒一滴不饮,哈达亦不受”。在青海乐都南山,人们称此为动单瓶。女方应允后,媒人又拿两瓶酒

和一包茯茶去商定聘礼。送聘礼时,除女方家庭所要求的贵重衣物、钱、茶叶外,必须送大小各一双银耳饰和金银、绿松石等。送礼后即进行占卜测算,选择吉日(一般为双日)为婚期。按照约定的婚期,男方派出一位婚使,持一根箭,催马往迎新娘,新娘临行前,主人家派一位送嫁者前去祭俄博,煨桑供神,驱魔招福,预祝一路平安。一老妇手端盛着有柏香水的碗,边洒边走,直出门外;新娘由女眷搀扶,拜过家神,拜过祖宗,拜过父母,然后出门上马。新娘头戴狐皮帽,插上孔雀翎,伏在马鞍上,用左袖口捂住嘴,小声哭泣。新娘一行进了院子,卡果哇(婚事总管)领着新娘,将一碗奶水用系有羊毛的柏枝边洒边走,自右向左绕院子三圈。显然,从这种绕圈的常规,也能反映出本教的宗教仪式。到这时新娘面向正房随着卡果哇唱起的悦耳的曲调拜三拜,一拜大地,二拜家神,三拜父母。之后,请来亲戚入席。筵席必须摆在羊圈里,下面铺一层草,草上铺毡。客人席地而坐,摆上茶饭,开怀畅饮……无须赘言,这些与上面本教徒所描述的婚姻仪式是完全一致的,所不同的只是程序步骤稍有出入而已。

在青海海东农区某些部落中,几乎每个男子都有一支两尺长的箭,逢吉日良辰、节庆嫁娶以及患病消灾都离不开箭,看来箭在人们心目中有着特殊的地位。对此,《概述》一文有这样的叙述:“箭除了作为一种武器使用之外,它在传说中,在实际的文化生活中也起了重要的作用。结婚仪式上供有三种箭,第一种是带有白色羽毛尾翼的神箭,它是五位主神的附着处,这是七位婚使带来的聘礼的一部分。第二支箭是双重环纹的生命箭,是新郎的箭,是男子的象征。第三支箭是金光灿烂的箭,是女子之父送给她的分别礼物。”由此可见,在本教的观念中,对箭也赋予了神的使命,把它当作一种神来对待,而且具有着男子的象征。难怪藏族男性对箭倍加珍爱。

第三节　藏族部落的藏传佛教信仰

公元7世纪，松赞干布统一高原各部，建立强大的吐蕃王朝后，藏族各部落在经济、文化各方面都得到进一步发展。同时，显得本教已不能适应社会发展的要求。正是在这样的社会背景下，为了更稳固地强化政治统治，也为了部落集团宗教信仰心理的需要，佛教才正式地、大规模地通过各种方式传入藏区，并且很快地被部落成员所接受，在不太长的时间内，建立佛塔、佛寺，翻译经典、文献。佛教开始在藏区驻足、发展。

当然，佛教在藏区各部落中的发展，亦并不是一帆风顺和坦途无阻的，从它传入藏区开始，一直与本教进行了一次又一次相当激烈的斗争，这种斗争使彼此互为影响，不仅佛教吸收了本教的一些东西，亦使本教接受了某些佛教的内容。每次斗争的结果，带给各部落很多灾难，一定程度上阻碍了当时整个藏族社会的向前发展。特别是在公元9世纪中叶，赞普朗达玛发动全面的“禁佛兴本”运动：封闭佛寺，毁坏佛像，焚烧佛经，几乎把佛教彻底清除。其结果吐蕃王朝衰落崩溃，各部落分崩离析，藏族社会一片混乱。约80余年后，佛教再次从多康和上部阿里复兴发展，并迅速在整个藏族各部落住地传播，此为藏传佛教“后弘期”发展阶段。11世纪中叶，随着藏族部落封建经济的发展，作为经济基础之上的社会意识形态的宗教，亦相应地有所变化和发展。到这时，代表各个农奴主统治利益的教派已经产生，如宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派等教派。公元15世纪初叶，宗喀巴创立格鲁派。格鲁派传播迅速，影响广大。在今天，藏区各地格鲁派仍占主要地位。

一、藏族部落信仰的藏传佛教各派

宁玛派　“宁玛”是古旧之意。它最早于公元8世纪的时候由莲花生大师所传。到公元11、12世纪时，西藏著名的“三素尔”即素尔波且、素尔穷·喜绕扎巴、卓浦巴·释迦僧格三人，继续莲花生所创的教义，提倡、发展宁玛派，在各地部落中开始广泛流传，形成一定规模。宁玛派作为一种教派，到这时才算完全形成。

宁玛派注重修习密宗，它的教义主要为所谓的“九乘”与“大圆满法”。“九乘”，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、作密、行密、瑜伽密、大瑜伽密、无比瑜伽密、无上瑜伽密。“大圆满法”认为一个人的心(思想)体，本质上是干净的，是远离尘垢的。让心“听其自然”，随意而往，在“空虚明净”中，将“心”安定于一“境”，最终能够取得成果。

宁玛派组织涣散，不重戒律，教徒分散，教法不一。在甘、青部落中，教徒可分两种，一种是在家的。在家的又可分两种类型，一种是受过近事戒(亦称居士戒)，守护五戒而留居俗家，一种并不受戒，这种人还占相当数量。他们平时从事生产劳动，养儿育女。农闲时则着红色或紫红色法衣，头发梳成咒师辫，口诵莲花生密号，念诵《莲花生遗教》等经典，从事宗教活动。活动场所大都设在村子中央或附近周围。一般规模不大，只建有念经的经堂，严格地说，不能称其为寺院，而应为宗教活动点。每个信奉宁玛派的部落基本上都有一处这样的活动地。如青海化隆的玛达支过部落的支哈加宁玛派活动点，循化文都部落的拉兄、曲卜藏活动点等。

噶当派　噶当意为教诫。该派最早源于阿底峡大师，但在藏区的正式创始人是阿底峡大师的著名弟子仲敦巴。仲敦巴出

生在今西藏堆隆德庆县,幼年习文,佛学高深。他继承大师的教法,于公元1050年,在西藏拉萨河上游的热振地方传教,并建立热振寺。以热振寺为噶当派根本道场,广招信徒,传授教义,逐渐扩大势力,对于各地部落产生深刻影响。

噶当派重视显宗修习,其经典主要有"噶当六论"和"噶当七论"。"噶当六论"是指《大乘经庄严论》、《菩萨地》、《集菩萨学论》、《八菩提行论》、《本生鬘论》、《集法句经》等六部经论。"噶当七论"是在以上六部经论之外加上阿底峡的《菩提道炬论》。

噶当派主张先显后密,循序渐进,重视戒律和寺院组织。自公元11世纪建立以来,势力发展很快,寺院遍及西藏各地部落中。

公元15世纪初叶,宗喀巴创建格鲁派以后,由于格鲁派是基于噶当派教义之上而发展起来的,而且,格鲁派发展迅速,获得相当势力,所以原噶当派的所有寺院逐渐归并到格鲁派,噶当派不复独立存在于藏区部落社会。

萨迦派 "萨迦"是地名,因该派主寺建在西藏萨迦地方,故有此派名。该派创始人是西藏昆氏家族的后代官却杰波,他于1073年在后藏仲曲河谷的萨迦地方建立萨迦寺。由此初具萨迦派势力,逐步向西藏各地部落中传播发展。

萨迦寺作为萨迦派最早兴建的寺院和来日赖以传播发展的中心支柱,的确起了很大作用。不仅对于部落政治组织以及地区经济的巩固和发展起了积极作用,而且对推动藏族佛教传统文化的发展,丰富和完善藏族文学艺术诸方面都有过不可忽略的贡献。萨迦寺有名的被尊称为"萨迦五祖"的第四祖萨班·贡噶坚赞,是著名的藏族文学家,其《萨迦格言》世代传诵,至今仍在藏区各地部落中广为流传,经久不衰。

萨迦派教义以"道果法"为主。所谓"道果法",是官却杰波

之子贡噶宁布继寺主位后提出来的。主要内容是要求信徒断除一切尘世的“烦恼”，才能获得“一切智”。以达到“涅槃”境界，此为“果”。

萨迦派在元朝时十分强盛，元世祖封该派寺主萨迦第五祖八思巴为元代第一任“帝师”、“大宝法王”。当时寺院遍布藏族各地部落居住地，还远及中原汉地和北方蒙古各地。后被噶举派的帕竹地方政权取而代之，逐渐衰落下来。此后，萨迦派又留下日喀则西南萨迦地方的政权势力，管辖这里的一些部落，自行任免官吏。寺院除萨迦本寺外，四川草地游牧部落地区的贡钦寺、青海玉树的结古寺亦一直保存下来。

噶举派　“噶举”是“教谕”或“教传”之意。这一派最重视口授密法的传承，讲究师徒承袭，所以称作噶举。噶举派从产生之日起，就有两个传承。一个是由玛尔巴、米拉日巴、塔布拉杰所传的塔布噶举；一是由琼布南角巴传下来的香巴噶举。在以后的发展过程中，又出现若干小的支派。塔布噶举有噶玛噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举、帕竹噶举。其中帕竹噶举又有止贡巴、达龙巴、主巴、雅桑巴、绰浦巴、修赛巴、叶巴、玛仓巴。通常称为“四大八小”。而香巴噶举实力衰微，未能在藏区各部落中长期流传下来，因而对藏族社会的影响不大。

噶举派虽然派系复杂，但教义一致。它所宣扬的是以玛尔巴、米拉日巴传承下来的印度大乘中空宗龙树的“中观论”为基础而创立的“大手印法”。这是一种显密兼修的教法，要求修法的人将心专注于一个“境”，使“心”（思想）不乱，不去分别事体的“善恶”与否，持之以久，就可修到所谓的“禅定”。再观察安住于一“境”之“心”，当发现找不到时，即明白“心”并非“实有”，而是“空”。这样，就达到了“空智解脱合一”的境界，成为“佛”。在修法上，采用“拙火定”，“吞刀吐火，肉体飞升，游行虚空，如履平

地”。还有一种修法叫“双身修法”,是无上瑜伽密修法。

噶玛噶举是塔布噶举四大支派中最大的一支。藏传佛教活佛转世制,最初于公元13世纪时,由噶玛噶举首创。其黑帽系传承一直未绝。

帕竹噶举既是塔布噶举四大支派中最有影响的一支,又是当时西藏最大的一个地方势力。西藏十三万户部落中就有帕竹部落集团。这个部落势力很大,集地方政权和宗教权于一身,对于周围其他部落影响很大。到14世纪中叶,取代萨迦派成为西藏地方政权。格鲁派兴起后,其势力逐渐削弱,大部分寺院也都并入格鲁派。从此,帕竹噶举基本消失,但至今在青海玉树、四川德格的某些部落中,噶举派仍还流传,并有寺院多所。

格鲁派 藏族部落发展到13世纪初叶时,原来已有相当势力的某些大的部落集团,已经发展成拥有政教大权的地方豪族政治势力,他们割据一方,独霸一方,封建经济得到进一步发展。元朝所封十三万户,即是由各地方僧俗领主统治的一个政治集团单位,如蔡巴万户、止贡万户等。

随着部落集团封建制度的普遍确立,佛教各派亦得到了发展。有些上层宗教人物直接参与部落政治、经济权力的活动。他们“享有特权,免税免差,积聚财富,追逐利禄;有的还饮酒作乐,蹂躏妇女,欺压百姓,横行不法。”各派戒律松弛,僧人腐化,出现了“颓废萎靡之相”。正是在封建社会进一步获得发展,各教派逐渐衰微,丧失民心的历史条件下,宗喀巴为适应社会发展的趋向,创立了格鲁派。

格鲁派之“格鲁”为善律之意。主张僧众严持戒律,学经遵循次第,加强寺院组织。其教义以阿底峡的《菩提道炬论》为宗,将《菩提道次第广论》作为中心教法,创立显教修行次第,立三士道,注重解脱轮回之心,普度众生,大慈大悲。同时,强调因果关

系，强调善恶有报。以“缘起性空”作为自己观察事物的认识论。认为一切事物都是因缘而起，和合而成；认为客观存在的一切事物都是无自性的，即无实体，不是实有的。

1409年在拉萨以东25公里处建立甘丹寺，标志该派正式创立。随后，1414年宗喀巴派其弟子释迦也失赴京朝贡，明永乐帝封为“西天佛子大国师”，宗喀巴成为“大国师”之后，格鲁派得到中央王朝的确认。此后，先后建立了哲蚌寺（1416年）、色拉寺（1418年）、扎什伦布寺（1447年），由此，格鲁派迅速传播开来，最终超过其他教派成为政治、经济实力雄厚的一个教派，在藏区各地部落中广泛传播。

其著名的“六大寺院”素以宏伟的建筑、众多的僧伽以及历史久远而闻名于世，成为各部落进行宗教活动的中心。青海湟中六大部落中心的塔尔寺，即是格鲁派“六大寺院”之一，曾对于湟中六族（申中部落、祁家部落、西纳部落、米雅部落、学巴部落）影响深远。六族作为该寺的神庄属民，不仅负有塔尔寺扩大修建的任务，而且又是塔尔寺的直接经济来源。1958年民主改革前，四川草地若尔盖县的格尔底寺，则直接控制着喀基卡、幕、降扎、沾瓦、热尔、崇尔、俄藏七个部落。该寺拥有大批的牲畜，这些牲畜大部分集中在热尔、喀基卡两个部落放牧，并由设在这两个部落中的寺院财产管家负责经营。

藏族部落信仰的藏传佛教除上述教派之外，尚有比较小的希解派、觉宇派、觉囊派等教派。其中希解派、觉宇派已完全消失，而觉囊派一直流传于青海果洛地区的一些部落和四川西北色达等部落中，并有色达寺。

二、格鲁派在藏族部落中的影响

公元13世纪，元朝统一西藏后，藏族各地部落封建势力获

得进一步发展,同时,诸如萨迦、噶举等教派亦随之达到了它们权势极盛的阶段。元朝分封十三万户,扶植萨迦地方政权,使"政教合一"制度具备规模。上层僧人直接参与社会政治、经济权力的活动,他们享有特权,免税免差,积聚财富,追逐利禄。当时"西藏佛教各教派由于戒律废驰,僧人腐化,出现了'颓废萎靡之相',换言之,即一些原来占统治地位的教派渐渐丧失民心,走向衰落,丧失了宗教的号召力量和帮助封建统治阶级进行统治的功能。"15世纪初叶,宗喀巴大师面对这种社会局面,起衰救蔽,改革宗风,在当时帕竹政权阐化王扎巴坚赞的支持下,1409年首创拉萨大祈愿法会,兴建甘丹寺,创立了格鲁派。

格鲁派很快适应藏族社会封建经济的发展,尤其得到明、清朝廷以及蒙古、西藏地方部落贵族阶层的大力支持,使原散布在各地的噶当派寺院以及信徒都一变而成为格鲁派寺院和信徒,并逐渐在藏族部落中取得统治地位,形成格鲁派寺院集团的独立经济实体,成为各部落的寺院领主。在政治上形成完整的"政教合一"制度,实际上控制了藏区各部落的一切政治权力。在文化和社会生活方面,格鲁派寺庙垄断了藏区部落的一切文化,渗透到社会生活的各个层面。尤其其教义学说深入部落成员的内心深层,几乎成为他们思想和行动的准则。

宗喀巴为了在藏族部落中积极推行格鲁派,在明王朝的大力扶植和西藏地方政权属下的各贵族势力的资助下,首先在拉萨周围各部落中创建了甘丹、哲蚌、色拉三大格鲁派寺院。到清朝初年,五世达赖喇嘛推行格鲁派,又在西藏各地新建了许多寺院,并给全藏所有格鲁派寺院制定了严格的僧制,规定了寺院常年居住的僧人数目和部落奴隶支僧差的制度。还规定每年从政府收入中,拨给各寺一定数目的田庄和农户,作为寺产,由寺庙派人实行管理,征收租粮,从而使西藏的"政教合一"制度在清廷

的直接扶助下,进一步得到充实。寺院上层僧侣和世俗贵族在政治上高度结合,二者共同组成西藏地方封建政权,占有西藏主要生产资料,统治剥削农奴和奴隶。

格鲁派六大寺院之一的拉萨甘丹寺,管辖三个宗(德庆宗、直贡宗、措那宗)、34个谿卡。这些宗和谿卡,有的是西藏地方政府封赐的,比如1912年,十三世达赖喇嘛将布达拉宫所辖之措那宗赐予了甘丹寺。有的是寺院上层分子凭借权势而夺得的,比如德庆行仓谿卡便是达尔汗堪布班登顿珠从部落头人手中强夺而来的。多数则是部落长出于对宗喀巴及其格鲁派的极大热忱和信仰而奉送给甘丹寺的,如龙雪西玛谿卡就是该部落贵族崇信宗喀巴而奉献出来的。甘丹寺所辖的34个谿卡由寺院各级组织管理,寺内分拉基会议,赤多康、强孜、夏孜三级组织。拉基辖14个谿卡:墨竹恰木、墨竹拉康、墨竹恰卡、扎噶雪、丹西、恰日、其日康吉、仲堆林玛、德庆卡工、德庆卡阿、德庆行仓、德庆白朗、秋玉、藏通布。赤多康辖6个谿卡:墨竹杰桑、龙雪西玛、章多、拉朗秋瓦、贡古、彭波贡萨。强孜扎仓辖8个:农贡、塔杰、热古、格岗、雪东珠、多康江扎、桑洛达孜、赤达桂德庆行仓。夏孜扎仓辖6个;墨竹彭巴、彭贡、绕强、才朗杰康、墨竹扎西朗杰、德庆拉木孜。

安多地区的格鲁派大寺拉卜楞寺院,其所在地原是卡加部落的牧场。清康熙年间,青海蒙古族和硕特部固始汗四世孙和硕特前首旗河南亲王察汗丹津,两次遣使去西藏敦请嘉木样回故里建寺。嘉木样于1709年抵达亲王府。翌年,亲王命卡加六族运输木料,曲库三岔(今甘肃临潭县境内)、农耕十八族、隆务之牙囊、马囊(今青海同仁县境内)、文都(今青海循化县境内)、阿旺、惹多、察科(今四川松潘县境内)等地出人工建“十八根大殿”。之后,亲王把他统治范围内的大片领地以及许多部落百姓

奉献给拉卜楞寺,作为供养金。随着格鲁派在安多各部落中的进一步传播,拉卜楞寺亦不断得到发展壮大,信徒日益增多。拉卜楞寺所辖部落,按照依附程度,可分为"拉德"、"穆德"、"曲德"和"拴头"四种。"拉德",意为神民。来源于甘、青、川边境的蒙、藏王公贵族和土官从自己的属部中转给寺院的"香火户"。这类部落有河南蒙旗十一支箭地、拉卜楞寺附近十三庄、桑科、甘加六族、科才、欧拉、尼玛、阿坝六族、多合尔部落等。"穆德",意为政民。这些部落大多是拉卜楞寺在该地建立属寺以后,利用教权控制的部落。这类部落有阿曲乎、扎油、博拉、下巴沟、美武五族、三乔科、阿万仓等。"曲德",意为教民。这些部落主要有世袭土官、头人统治,宗教上受拉卜楞寺的影响和控制。这类部落有麦科尔、上作格浪洼、牙端木、唐科尔、上南那、经科尔、木拉小俊、曼龙、下卡加、色强、尕让、香利卡四庄、浪加等。"拴头",表示和拉卜楞寺有往来关系。他们是青海省循化县境内的撒拉族群众。撒拉族群众信仰伊斯兰教,与拉卜楞寺只有政治上的关系往来。其中拉卜楞寺的直属部落为八个,即通常所说的八大部落。他们是夏河县的甘加部落、桑科部落、南木拉贡玛部落、科才部落、多尔合部落,玛曲县的作格尼玛部落、欧拉部落,四川省阿坝州的阿绒措周部落。

如此众多的格鲁派寺院属民部落,他们直接受寺院上层僧侣和部落头人的统治,寺院借信徒部落的力量来维持和发展自己,从而推动格鲁派的向前发展。首先,以格鲁派宗教学说为出发点,大力宣扬宗喀巴宗教精神,吸收所属部落中的少年剃度为僧,扩充寺院规模。拉卜楞寺自兴建起,其僧人日益增多,极盛时逾 4000 人。他们主要来自寺属"拉德"、"穆德"和"曲德"部落之中。入寺后,寺院活佛把他们分到各扎仓,从事各种宗教职业。一部分僧人还经常外出为部落人家念经祈福、除害、超度亡

灵,以满足他们的宗教心理需求。部落群众则时常来寺院叩拜佛像及活佛,还布施钱财,让僧众念经,祈求来世幸福。有时“吉哇带氆氇绸缎等贵重礼品,赠送给部落头人,由部落头人召集群众,募化者赠送一条红布,说明替群众诵经祈祷,永保平安。笃信佛教的群众由此送牛羊马匹,献金银财宝,奉青稞酥油等。”拉卜楞寺每年有七次规模较大的法会,其中以正月毛兰姆法会和七月的敦白日扎法会的规模最大,最为隆重。届时所属各部落人们身着盛装聚集于此,聆听活佛讲解教理,膜拜佛殿神像。寺院则借此机会由“仪仓”官员向人们宣布寺内大小官员和属寺及部落头人的职权范围,尔后由嘉木样呼图克图、襄佐、囊佐三人,各持自己的钥匙共同将“拉章”终年密封珍藏的古董珍玩及金银宝库启开,供人们瞻仰。另外,法会期间,各部落中较能经商买卖的人,趁机交换物品,使这里成为当地手工业产品的初级市场。

西藏民主改革前,甘丹寺僧人约4000左右。同样,其僧人赖以生存的经济来源,又是该寺管辖的三个宗和34个谿卡。甘丹寺在这些谿卡中占有大量的土地、牲畜及森林。寺院领主通过租贷的方式,让其属民使用耕种,一年所得基本全部上交。凡寺内修建佛殿,举行法会以及上层僧人的生活开支,基本由这一收入维持保障,属民则处于清贫、饥饿状态。拉卜楞寺院对“拉德”和“穆德”部落大都派有“郭哇”(头人)或“更擦布”代表嘉木样和拉卜楞寺统领各部落的一切政治、经济和军事大权。“郭哇”和“更擦布”的人选,均在嘉木样的80名“遐卜西”(随从、侍从)中选任。一般均为家庭富有而精明干练的人。“郭哇”和“更擦布”的权力一样,管理牧区部落的称“郭哇”;农区或半农半牧区的称“更擦布”。两者不同的是“更擦布”兼管寺院教务,“郭哇”只管军政事务。他们的任期均为三年。“郭哇”下设“格尔岗吾”组织,人员不等,根据所辖部落大小而定。这些人由“更擦

布"在该部落中挑选而委任。"格尔岗吾"下设传令一员,一旦部落有重要事情,"郭哇"即遣传令召集成员开会商议决定。

"郭哇"和"更擦布"是拉卜楞寺及嘉木样活佛在其所属各部落中行使政治、经济、军事等各种特权的代表,是"政教合一"制度的忠实执行人员。拉卜楞寺的经济来源主要依靠属民部落,其中一年中的七大法会的费用,亦均由部落头人或富裕人家布施来进行。这是一项寺院规定给各个部落每年轮流负担的任务,具体由"郭哇"或"更擦布"负责安排。每年正月毛兰姆法会的一切开支,由下列23个部落轮流负担,每年一个部落。这些部落是:夏河县境内的拉德胥五(拉卜楞附近四部落)、桑科、科才、甘加七族(包括青海省循化的江夏尔)、阿木曲乎、博拉、下巴沟、扎油、美西、美武五族、多合尔、上南拉等11个部落。玛曲县境内有尼玛、欧拉、乔科、曼玛、采日玛、乃日玛,川西麦科尔和齐哈玛以及阿万仓等部落。青海省河南县境内有苏胡十一支箭、托火尔、达参等部落,果洛久治县的藏拉德部落。四川西北牧区的夏米、牙端木、若盖浪洼三部、阿坝六族、若尔盖的瓦斯尔。显然,伴随着藏区"政教合一"制度的进一步强化、发展,拉卜楞寺其政教势力亦逐步扩大到整个甘、青地区各藏族部落之中。在各部落中修建属寺,设立世俗领主,利用教权控制部落群众。

上述这些部落每年所得粮食、酥油及钱款都不能轻易动用,等轮到自己部落担当毛兰姆法会及七月法会的施主时,便一切奉献给寺院。法会长达十几天,每日约消耗酥油500斤左右,需用大量的炒面去煨桑,作"多玛"。除此之外,格鲁派寺院还有各种名目繁多的差税,据不完全统计,甘丹寺所辖部落百姓负担的差税总数达3000种左右。"达孜县拉木区章多公社,解放前是甘丹寺赤多康所属谿卡。按户支差的种类,多的达54种,少的也有几十种。每种差又分好多项目,例如:'甘丹差巴差',项目

有:每年交三次牛粪,每次十六七驮,交两次‘切马’(一种带刺的柴,要到较远的地方才能弄到),每次十五驮,应付一个康村炸供品需要的面和燃料,并动手炸好;为这个康村念经时烧茶送水。支差所需牲口用具,概由百姓负担。”另外,拉卜楞寺的“郭哇”或“更擦布”还监督和管理各种摊派差役以及缴纳租粮等事务。农区各部落,租种寺院的土地,无论丰歉如何,都要向寺院缴纳租粮。旱地每下籽一升,交租粮一升;水地下籽一升,交租粮一升。牧区部落饲养寺院的牛羊,每头母牦牛每年缴纳酥油 25 斤到 30 斤。犏雌牛每头每年缴纳酥油 45—50 斤。其次,寺院活佛修建寝宫或修缮经堂,都向“拉德”和“穆德”部落派款派差役。部落群众不仅无偿出工卖力,还要负担所需费用。再如格鲁派六大寺院之一的青海塔尔寺,该寺直辖西纳、申中、隆奔、米纳、祁家、雪巴六大藏族部落。他们是塔尔寺的创建者,亦是寺院的主要僧源和经济来源的支撑者。寺中僧侣以六大部落出身者居多,且六族部落的上层喇嘛享有种种特权,经常参与寺内各种会议,决定一切重大事务。“居住在塔尔寺周围的六大藏族部落既然是塔尔寺隶属下的‘却谿’,自然成为塔尔寺的赡养者和廉价的劳动力。如六族中雪巴族住地金塔乡(即现今的马场藏族乡),原有居民七八百户,全无土地。该乡的全部土地、房屋、树林,完全为塔尔寺所有。”据 1958 年有关调查资料统计,“该乡种塔尔寺租地 3049 亩,按规定每年要交 10 万斤粮、4 万斤草、800 斤酥油、412 斤牛羊毛。由于塔尔寺用大斗大秤进入,实际收入租粮 132000 多斤,酥油 1600 斤,牛羊毛 1236 斤。同时该乡群众,不论男女都有为塔尔寺喂马、当差、背水、扫雪、泥墙、站岗等义务。全乡每年为塔尔寺付出的无偿劳动共计 7000 多个劳动

日。”①

不仅如此，格鲁派寺院扎仓以上组织、上层活佛和富裕的康村，一般都有高利贷基金。旧西藏寺院上层喇嘛的高利贷剥削则是咬噬部落农奴的另一条毒蛇。“寺庙放债最多，约占全藏放债额的五分之四。拉萨几大寺庙放的债遍及全藏。寺庙较贵族、政府放的高利贷多，而且利息亦比一般债主重。借债时要交规定的请求费，借债额大，债主则要索取几倍于债额的押品。”甘丹寺高利贷粮债利息为借二还三；钱债利息，一种叫“达桑卡吉”，即借一品(50 两)藏银，除了扣除五两的请求费外，年利 15 两，是货币债中利息最重、最普遍的一种。另一种叫“纠吉”即借一品藏银，扣除 5 两的请求费，年利 10 两。民主改革前，章多公社许多家庭都借过寺里的债，年年还债，债还是越积越多。拉卜楞等其他格鲁派寺院亦如此，通过对部落属民发放高利贷来增加寺院收入。拉卜楞适处所属部落之中心，又当甘、青、川、康之枢纽，成为安多藏区发达的商业市镇。“拉寺的卖方市场多以拉寺属民经营，他们与拉寺有一定的经济依附关系，自有资金有限，因而常从资本雄厚的拉寺借取高利贷从事商业活动。拉寺为了进一步扩大自己的影响以及有些上层僧侣为了给自己赚钱，这就形成了以拉寺为中心的寺院僧侣及俗民和外商相结合的商业垄断集团，寺院收入也源源不断。”这不仅加重了部落人民的负担，使他们的物质财富受到极大的损失，而且直接影响了社会生产力的进一步提高和发展，使得藏区社会经济贫困落后，停滞不前。

其次，从政治方面来看，由于藏区“政教合一”制度的日益强化发展，格鲁派在发展过程中，其各地部落中的各个寺院作为它

---

① 敖红《塔尔寺六族与塔尔寺》，载《青海社会科学》，1991 年第 3 期。

传播的载体,除借宗教教义大肆剥削、奴役广大部落群众外,还千方百计地与部落头人结成统一整体,直接参与部落内部的一切政治、军事事务,全面统治藏族部落。

民主改革前,由于格鲁派寺院集团的"政教合一"势力得到充分的扩张、发展,最终形成一种不同于一般宗教集团,而受上层僧侣和世俗部落领主联合控制的封建农奴主统治集团。寺院不仅设有派差收税的税官,还有法庭、刑具、监狱,甚至有自己的武装。对部落属民不但派差、役税,还管理民刑,掌握生杀大权。西藏拉萨三大寺,不但统治自己的部落属民,而且与部落领主一道,共同掌握原西藏地方政权。地方政权管辖147个宗,宗以下组织,在农区为谿卡即庄园;在牧区称如瓦或措巴、学卡。这在最初时是一种军事组织,后来演变为部落性质的单位。

就格鲁派一般寺院而言,虽无像六大寺那样众多的部落信徒,但它对仅有的直属部落则任意发号施令,部落人民几乎完全受治于寺院上层的意志。首先,寺院上层有权干预部落与部落之间或部落内部各种矛盾纠纷,从中牟取钱财。例如:海北刚察部落原住在贵南县境内,曾和当地的鲁仓部落发生过械斗,互有伤亡。时已隔了三年,刚察部落已远迁海北,群众之间已无仇怨。赛宗寺阿热仓知道此事后,就分别怂恿刚察千户华宝藏与鲁仓千户朝日加,要他们提起诉讼。纠纷重新挑起后,他又装作好人,出面"调解",结果从两个部落的群众身上敲诈去仲裁费一万元。又如赛宗寺属部俄察部落和甲萨部落,曾发生草山纠纷,一度相互械斗,各有伤亡。后赛宗寺活佛阿热仓召集两个部落的头人,直接提出要进行"仲裁"。还说:"命债是要相互赔偿的,但是哪一方收下了赔命钱,都会留下新的仇根,不如都把命价给赛宗寺佛殿上了布施,死者可以得到超度,生者也可平安幸福。"于是,两个部落服从阿热仓的调解,各向赛宗寺送去牛、马共

700多头(匹)。寺院还有权审理部落内的各种刑事、民事案件,大寺院还可以受理辖区以外为部落头人所不能解决的案件,从中大肆敲诈勒索,贿赂成风,部落人民往往因此弄得倾家荡产。寺院法庭通过宗教来审理案件,先要举行宗教仪式。如遇疑难案件就采用所谓“神明判决”,其方式多种多样,或捞油锅,或抓烫红的铁器,或摸黑白石头等,使部落群众遭受残酷迫害。例如:“一次诬赖贫苦牧民黄本加偷了寺院的一头牛,不仅抄收了黄的全部家产,还将黄吊起毒打,并用烙铁烫烙后,投入监牢。贫苦牧民花衣果若,因看到赛宗寺喇嘛嫖风,说了出去,也被抄收了家产,并赶出所在部落。”再比如盗窃案,将嫌疑犯放在神前审判。首先,原告、被告都在神前宣誓,然后将油放在锅中烧沸,要被告嫌疑犯在油锅中用手捞出铁斧,到第二天看,如手受伤即被认为是“神判”有罪。我们姑且不论此种“神判”形式其本身的荒谬与欺骗的性质,单就它对部落奴隶的人身迫害而言亦是残忍至极的。

第八章　藏族部落的社会文化

第一节　藏族部落文化概述

文化是一种历史现象，每一个社会都有与其相适应的文化，并随着社会物质生产的发展而发展。作为意识形态的文化，是一定社会的政治和经济的反映，又是民族共同心理素质的一种表现形式。藏族在其形成发展过程中，经历了漫长的氏族部落阶段。由于地理环境、历史条件和长期的封建统治等因素，使居住在青海、甘南、藏北和川西北一带的广大藏族牧民群众，在解放前，尚一直停留在封建领主统治下的部落社会阶段，直到现在，在一些交通还十分闭塞的牧区，我们仍然还能见到一些封建部落的遗迹。封闭的自然经济和封建的部落制度，又使这里的社会文化长期处于落后的状态，同时也形成了独具高原特色的某种民族文化传统。这些特色和传统，既表现在部落群众的日常的物质文化生活和纯朴的礼俗方面，也表现在普遍流传在牧民群众中间朴素而又丰富多彩的民间艺术方面。对此，由于过去缺乏全面深入的研究和介绍，以致使一些人出于无知的偏见，说什么这里是“文化的荒漠”、“世界文化的边缘”等等，如果能使大家比较全面地了解到我国青藏高原牧区藏族部落社会的各种

文化现象，就会发现这里不仅不是什么文化荒漠，而且还是人类文化的摇篮。为了使大家首先能够比较概括地了解这一独具高原特色的藏族部落文化的基本特征，我们必须先对所以产生及形成这一独特文化传统的一些基本因素进行探讨并加以认识，可能会更深刻一点。为此，谨就以下四个方面作初步探索：

一、所谓“藏族部落社会文化”，它首先是广大藏族牧民长期适应高原自然环境和开发利用高原自然资源的产物。

藏族人民世居世界屋脊的青藏高原，而广大牧区又是平均海拔在四五千米以上的高寒地区，广阔的雪山草地既是藏族牧民放牧牛羊的好地方，又是他们赖以生存的根据地。但是严寒的高原大陆性气候和长达半年以上的风雪季节，不仅严重地影响着畜牧业生产，而且也经常威胁着人们的生活和生存。因之，长期繁衍生息在这里的藏族牧民为了适应这种险峻的自然环境，战风雪、斗严寒，曾创造出了独具高原特色的饮食文化，如既富营养价值又香甜可口的方便食品酥油糌粑和鲜嫩肥美的羊肉手抓等高原最佳食品的制作烹煮技巧；服饰文化如一衣多用的裘皮藏袍，适宜牧区生活的藏靴、狐皮帽等的穿着和装饰艺术；居住文化如适宜游牧生活的黑牛毛帐篷和花白布帐篷的制作技艺和内外装饰艺术等等。这一切都是与部落牧民群众的物质生活密切相关的物质文化，从根本上说这一切都是他们长期适应高原自然环境和巧妙地开发利用高原自然资源的产物，也是为适应高原自然环境而创造的奇迹。

二、牧区特殊的自然环境和单纯的生产生活又是产生藏族民间文学艺术的摇篮。

凡到过牧区的人们都有这样一个共同感觉，就是那美丽辽阔的草原简直是“歌的故乡，舞的海洋”，不论走上山坡或进入牧民帐幕，都会听到悠美嘹亮的歌声，看到豪迈欢乐的舞蹈，歌舞

和欢笑声，不但使你不觉寂寞，而且会使你忘记一切人间烦恼，而留连忘返。人们还会看见儿童在出神地听老人滔滔不绝地讲述神奇生动的故事，一群群男女老幼围着说唱艺人在倾听英雄格萨尔王的神奇传说。因之，这里又是神话的世界，是英雄史诗《格萨尔王传》的故乡，而这种部落文化生活的生动场面和特殊情景无疑与游牧部落的生产生活息息相关，同时也与他们所处的特殊的自然环境有着密切的联系。文学来源于生活，不同的生活环境、生活方式和生活内容，都会给人们以不同的感受，成为文学创作的素材，而一定的生产生活，又是能否成功地进行文学创作的物质基础。藏族游牧部落群众自古以来就在交通十分闭塞的高山草地，经营着单一的畜牧业生产，这封闭的、自给自足的自然经济，使他们远离人口密集的农村和闹市，过着悠然自得的生活。

特别是在夏秋季节，辽阔的草原上人欢马壮，朵朵白云飘浮在蔚蓝的天空，地上绿草如茵，像铺上了一望无际的绿色地毯，各色的野花，喷放着芬芳的花香，四周环绕着水晶宝塔般的巍巍雪山，远处奔驰着鹿群、羚羊和野马，近处又是一群群牛羊在慢慢游动，还有一座座黑色帐幕上升起一缕缕炊烟，山谷间响起的一阵阵悠扬的歌声又冲击着草原的寂静，而清澈见底的溪流中常有金色的鱼儿游动。这一幅幅令人神往的壮丽画面，自然也令人产生许多遐想，也激发着诗人创作的灵感。生活在这里的勤劳智慧的草原牧民几乎人人是歌手，人人又是作家，他们不仅善于自编自唱，而且善于将前人留传下来的许多神话、传说、故事、歌谣、谚语、情歌等又一代代地用口头形式再流传下去。这些丰富多彩的民间口头文学的内容既有歌颂人们的勤劳勇敢，赞美雪山和草原的，也有记叙历史和颂扬纯真爱情的。特别像《格萨尔王传》的生动故事所以深受草原牧民的喜爱，为部落群

众广为传颂，不仅因为它所塑造的是草原人民普遍崇敬的民族英雄，而且还因为它充分地反映了这些草原牧民部落的风土人情和民族精神，描述和赞美了他们所生活和经历过的一些山山水水。从而也印证了文学来自生活，生活又孕育了民族文化的朴实真理。

三、佛教思想文化的传播，对牧区部落文化生活有着广泛而且深远的影响。

佛教传入甘青，早在汉唐时期，而藏传佛教传入青海、甘肃、藏北和川西北一带牧区，据历史记载至少也有近千年之久。据传位于今青海化隆县金源乡的丹斗寺曾创建于9世纪中叶，成为西藏佛教后弘发祥地。特别是自元明以后，在中央王朝和封建头人的支持下，藏传佛教各派先后向牧区传播自己的教义和密法，首先是萨迦派，接着有噶举派、格鲁派等，他们先在农牧交错地区的风景秀丽幽静之处建立一座座规模宏伟的寺院和佛殿，并以寺院为据点，逐步深入牧区，经过数百年以至上千年的不断宣扬，使佛教在牧区深入人心，长期以来成为牧区部落社会文化的主流，主要表现在以下几个重要方面：

(1)佛教已成为藏区各个部落群众惟一的共同信仰，因之它不仅占领每个牧民的身心以至语言，而且佛教思想还贯穿于牧民的整个生老病死，影响到牧民的衣、食、住、行、喜婚、丧葬，以至娱乐、习俗等物质和文化生活的各个方面。只要你到牧区，就会见到沿途都有刻着藏文六字真言的嘛呢石堆，而一个个牧民胸前挂着精制的名叫“嘎乌”的护身佛盒，手上拿着念珠或手摇着转经筒，口中不时吟着“嘛呢”(六字真言)，有时还会见到一些男女俯地叩着长头去朝拜某个寺院。当你走近帐篷时就会发现帐篷四周都挂着印有藏文经咒的无数经幡随风飘扬，进入帐房之后，最上方供着铜佛或佛的画像，当你坐下来喝酥油茶或敬酒

时,凡是藏族客人在喝茶或饮酒之前都要先用右手无名指蘸上茶酒向空中弹出三次,以示敬奉佛法僧三宝。当你问及牧民的名字时也会发现男人的名字多半是"土旦"(佛教)、"丹增"(持教)、"丹军"(护教)、"旦正"(马头明王)、"贡保"(护法佛);女人的名字多半是"卓玛"(救度母)、"拉莫"(仙女)、"仁增措"(持明海)等等,因为这些名子都是孩子生下来时请喇嘛活佛起的,所以一般都带有佛教的印记。再说牧区妇女虽然都不识字,但都能熟练地背出《皈依经》和《度母经》等,凡此等等足以说明佛教影响之深。

(2)佛教寺院已成为整个部落的或几个部落的教育文化中心。在牧区,与十分简陋的黑牛毛帐篷构成鲜明对比的是金碧辉煌的喇嘛寺院。寺院不仅因为有众多的佛像、佛塔、佛经以及作为寺院住持的著名活佛而成为部落群众的膜拜圣地,而且有众多的来自各部落群众家庭的子弟在这里学习藏文和藏文佛经。寺院有常规的学习、教育制度;有对佛经和藏族文学、哲学、医学及历算等造诣较深的高僧、学者。寺院的塑像、壁画、音乐、舞蹈、建筑艺术等对所有人都具有极大的吸引力,寺院里还保存着大量的典籍、文物,寺院的印刷厂,大量地刻印着各种佛学典籍,包括哲学、文学、医学和天文、历算、历史等方面的著作,使佛教文化进一步得到普及和深入人心。还有寺院的宗教节日活动,也成为整个藏族部落群众的节日,如元宵花灯节、四月的萨噶达瓦节、六月的煨桑节等,届时寺院里不仅举行盛大法会,还举行晒大佛、跳神舞等活动,周围的所有部落群众都穿上节日盛装前去焚香点灯、叩头膜拜,并观光娱乐。此外还有转神山和祭山神的活动。在海拔 4000 米以上高寒地区如青海的甘德、玛多,玉树的杂多、治多、曲麻莱等县虽然很少见到金碧辉煌的寺院建筑,但可以见到一些颇具规模的帐房寺院,它们在牧民心中

的地位和作用也不亚于上述寺院。由此可见,佛教寺院(喇嘛寺)对牧区部落社会的发展,对丰富牧民的文化生活都曾起过巨大的历史作用。同时也应当看到,佛教寺院在牧区部落社会的出现,也扩大了牧区脑力劳动和体力劳动的分工。一些僧侣在广大牧民的供养下专门从事宗教教义的研究和哲学、医学、历史、历算等文化科学的学习探讨,以及进行这些方面研究成果的著述,无疑有利于文化的积累和传播。

(3)由于佛教徒成年累月地主要宣扬着有关"诸法无常"、"有漏皆苦"、"四大皆空"、"因果报应"、"六道轮四"、"六波罗蜜多"等教义,已深入人心,又大大影响了部落群众的精神面貌和思想行为,一方面为一种社会规范,如:鼓励人们弃恶从善和乐善好施,有利于社会的协调和安定;另一方面又束缚了人们的思想,教人们服从天命,忍受痛苦,安于现状,一切寄托于"来世",从而一切陷于僵化,阻碍了社会生产力的不断向前发展。再如拿"六波罗蜜多"之一的鼓励施舍来说,表面上看有利于平富济贫,宣扬一种美德,但实质是教人们有了财富就要布施给寺院,其结果主要供给宗教寺院上层挥霍享受,完全不利于牧民自身的脱贫致富和发展商品生产,因而也就大大阻碍了社会的发展进步。

四、部落社会的礼俗和习惯法是部落文化的一个重要方面。

先就牧区藏族部落的一些礼俗来看,它不但表现了藏族部落的文化特点,也体现了草原牧民纯朴敦厚、倔强的民族性格。例如:

(1)藏族部落群众热情好客,待人真诚,而且最讲究信义。初次见面,也会以礼相待,热情地招待客人,不仅给你端上香甜的酥油茶,还要让你吃上一顿肥美的手抓羊肉。部落里来了贵客,大家都要老远地出来迎接,并且要一一献上哈达,表示尊敬。

部落里如果谁家有人生了病或遇了难,人们都要携带哈达和礼品去看望,以示互相关怀。如果有事,只要双方商议定了,就会绝对信守誓言,决不会背信弃义;如果谁干了好事,有恩报恩,决不会忘恩负义,也不会说谎骗人;如果有谁说了谎言,做了对不起人的事,谁就是寡廉鲜耻之人,要永远受到公众的谴责。

(2)热爱集体是所有部落群众自觉遵守的美德,部落成员不管谁家有了难,都由全部落的人来支援,谁家有了喜事或丧事,全部落的人都会出来帮助操办。互相帮助,有福同享,有难同当,和睦相处,绝不伤害自家部落的任何人。因为都有很深的部落观念,所以能长期维持部落内部的安定团结。如果有外敌侵犯,或外部落的人打死打伤了本部落的人,就会群起而攻之,为之报仇雪恨。

(3)讲究优生,严禁族内通婚。凡是藏族部落成员,只要是同宗都不通婚,近亲更不用说。有的部落认为六代以内都是亲戚,结婚联姻必须在六代以外,因此,藏族中间除了后天致残的以外,先天性残疾人如哑吧、傻子很是少见。此外,藏族牧民还有一个很好的卫生习惯,对于预防传染病有利,这就是自己用自己的碗,即使到别家去作客,也要带着自己的碗去。可以断定这也是从长期痛苦的生活经验中获得的,因为牧区缺医少药,如果一旦有传染病发生,特别像伤寒、鼠疫、天花、痢疾之类,就会带来灭顶之灾。病从口入,各人用个人的碗,就可以预防这类传染疾病。

(4)尊重老人,尊重一切正直的有知识、有技术的人才。尊老爱幼在各族社会当中都算是一种美德,而在牧区藏族部落中更加成为一种基本礼俗,因为父母是养育自己的最大恩人,一切老人又都是有经验的生产能手或是一切知识的传人,所以对老人都十分尊敬。例如有了什么疑难之事,要先请教老人,有了纠

纷和争端也要请老人调停，老人进门，凡坐着的晚辈都要马上站起，一家人坐在一起时也都要按长幼排列座次，青年人唱山歌不能在家里唱；如果是有学问的老人来，或是寺院的僧人来，年轻人都要站着，如果是有活佛来，则全家人都要站着，献哈达、叩头则是当然要做的事。对于有学问的高僧，不用说一般俗人，就是寺院的所有僧侣也都会毕恭毕敬。对于写有藏文的字纸，则都不能乱扔，更不会拿它乱擦东西，对于经于经书更要放于上首位置和清洁之处，说明牧民虽不读书识字，但却有尊重知识和知识分子的优良传统。

(5)讲究语言美。牧民虽然多不识字，但讲起话来却能滔滔不绝，美于词令，善于使用格言、谚语和比喻手法，使你心悦诚服。其次，讲话也很注重礼貌，对于尊敬的客人如活佛、学者和达官贵人则在语词中都要使用敬语。

(6)讲公德，鄙视偷窃。藏族部落社会成员因为都信仰佛教，都懂得佛家的“五戒”、“八戒”等信条，并以此为行为准则。再加上部落社会的一些习惯法，所以最鄙视行窃一类的下流行为。因而在牧区常常是“夜不闭户”，很少听到谁家被偷了。如果发现了谁有盗窃行为，就会受到严惩。

藏族部落社会一般都按公认的一些习惯法办事，此外，部落头人的意志、命令也就是王法，谁也不敢违抗。习惯法是部落社会制度的核心，它反映了部落社会的性质和文明程度、道德准则，也反映了整个部落社会的政治、经济、文化水平。

第二节 婚姻与家庭

婚姻与家庭组成情况的研究，在文化人类学当中占有十分重要的地位。因为它不仅表明一个民族的文明程度，还标志着

这个社会的经济和文化的发展水平。

综观藏族部落社会的婚姻与家庭制度，归纳起来，明显地存在如下一些特点：(1)普遍实行以一夫一妻为基本形式的小家庭制，但也存在少数地区的“例外”情况；(2)家庭以男子为中心，男女分工明确，妇女在家务和生产劳动中和社会上仍占有重要地位；(3)在婚姻的缔结上是以自由恋爱为主，同时也存在媒妁之言和尊重父母之命的情况；(4)重视优生，严格实行着族外婚；(5)注重订亲和结婚礼仪，包括聘礼和嫁妆；(6)一些地区尚保留着姑娘成年礼的习俗；(7)不歧视上门女婿和非婚生子女；(8)妇女有离婚自由，允许寡妇再嫁；(9)财产继承上男女平等。

一、藏族部落的家庭

家庭是建立在婚姻和血缘关系基础之上的亲密合作、共同生活、共同参加劳动生产和消费的最基本的社会组织或社会细胞。藏族牧民一般认为一个帐篷为一个家庭，称作“钦姆”(ཁྱིམ)，指一个同居共处的亲属单位。藏族部落的婚姻、家庭，以一夫一妻为最基本的形式，同时还保存有一妻多夫和一夫多妻制的残余。每一个家庭都是一个生产和生活单位。现分别论述其特点。

1. 一夫一妻制家庭。亦称“单偶制”即一男一女结为夫妻的婚姻形式，它在藏族历史上早已形成。从社会历史发展来看，藏族的家庭、婚姻形态，也经历了群婚制、对偶婚制到一夫一妻制的历程。一夫一妻制开始产生于原始社会末期。正如恩格斯所指出的：“一夫一妻制的产生是由于大量财富集中于一人之手，并且是男子之手，而且这种财富必须传给这一男子的子女，而不

是传给其他任何人的子女”。[1] 又说:“一夫一妻制是不以自然条件为基础,而以经济条件为基础,即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第一个家庭形式。”[2]根据马克思和恩格斯的理论,一夫一妻制始于野蛮时代中级和高级阶段,“它的最后胜利乃是文明时代开始的标志之一”。故一夫一妻制存在于藏族部落中,估计已有数千年以上的历史。可见,解放前藏族部落的婚姻形态的主要形式是一夫一妻制,这是不容置疑的。

在广大的游牧地区,由于游牧的流动性较大,且帐篷狭小,不能容纳多人,因而分家成为必然的事,一对夫妻及其子女组成的小家庭比农区更为普遍。[3] 那种几世同堂,妯娌共处的大家庭实属罕见。此外由于牧区普遍信仰佛教,一家若有兄弟二人,必须一人出家入寺为僧,再加卫生和医药条件很差,婴儿死亡率较高等缘故,所以每户的人口也不多,一般为四五人左右,“比如壤口大部落辖人口约 190 户,近 1000 人,每户平均约 5 人。唐克部落 63 户,平均每户为 4.23 人。并且一般只有父子两代,祖孙三代的家庭不超过 10%,这表明,游牧部落的一夫一妻家庭是小家庭制组织”。[4] 在小家庭里男女之间有明确分工,一般是以父权为中心,男子当家。年过 70 的老人,多半不管家务,自己每天念经过着晚年的宗教生活。一般交给成年的长子当家,妇女比较能干的也可以当家。

在牧民家庭中虽然男女有别,长幼有序,但当家人办事并非绝对地专断,家庭的重要事情,如购买大量粮食,出售较多的牲

① ②恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》,第 4 卷,71、60 页。人民出版社,1972 年版。

③ 李志纯等《草地藏族调查材料》,110 页,西南民族学院民族研究所 1984 年版。

④ 杨明《藏族游牧部落及社会主义现代化》,103 页。

畜等，当家人必须先与家中的老人、主妇和成年的子女一起商议，然后执行。家长的妻子是主妇，主管内务，从事挤牛奶、磨糌粑、打制酥油、捻毛线、织褐子、操持家务（如烧茶做饭、背水、养育子女）等繁重的家务和生产劳动。家中男子主要从事放牧、搬帐篷和对外事务，如到集市采购、到寺院进香和外出赛马、打猎等，男人也参加部分家务劳动，如揉皮子、缝制羊皮袍、做毛绳和皮绳、搭帐篷、驯马、放羊、杀羊宰牛、灌肠等。子女按性别分别帮助父母劳动，一般到十来岁就可以参加放牧、捡牛粪、背水等。游牧部落的小家庭一般是平等、和睦的，尚未形成家长具有突出权位的现象。如果不是因为醉了酒，脾气再坏的丈夫也不打妻子，父母更不体罚子女，男女老少共同参加牧业生产，共同由主妇公道地分配给食物，就是当家人也不得独断专行。这是整个藏族自觉奉行的家庭规范。

2. 一妻多夫制家庭。藏族部落的家庭和婚姻组成，最普遍的形式是一夫一妻制，但同时在藏北牧区和川西北，以及青海南部的玉树和果洛的久治一带也还存在着少数的一妻多夫家庭。“据 1952—1953 年在四川阿坝藏族自治州的实地调查，确实发现了解放前留存下来的为数不多的一妻多夫家庭，如在红原县原唐克部落调查了 63 户藏族牧民，一妻多夫者共 7 户；在藏北那曲县的一个小部落罗马让学部落共有 54 户藏民，其中仅有 1 户是一妻多夫。”[①] 尽管这些调查还很不全面，但是它告诉我们，解放前藏族部落确实存在少数一妻多夫家庭。

根据当代民族学资料来看，喜玛拉雅山周围的国家和地区，是人类至今仍保留有一妻多夫家庭最多的一个区域，如夏尔巴人、菩提亚人、雷布查人等都有兄弟共妻习俗，卡萨人和纳亚尔

---

① 欧潮泉《民族学探索》，217 页，青海人民出版社，1988 年版。

人中，不久以前也流行一妻多夫家庭，他们把兄弟共享一妻的家庭生活视为和睦的表现。[①] 西藏及其毗邻的川西北和青海玉树等地区的藏族中在解放前所残留的一妻多夫家庭，与上述民族所流行的一妻多夫属同一类型。事实证明，1884 年恩格斯在写作《家庭、私有制和国家的起源》时，关于西藏和印度存在一妻多夫制的论断是正确的。恩格斯说："印度和西藏的多夫制，也同样是个例外。"对于广大牧区的部落社会来说，确实也是一种例外现象，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中，讲了群婚形式以后，接着说："其次，在较晚的一个发展阶段上我们又发现了多夫制这种例外形式"。[②] 恩格斯是将婚姻划为三种形式，指出："群婚制是与蒙昧时代相适应的，对偶婚制是与野蛮时代相适应的，以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明时代相适应的。"因此，在发现一妻多夫制以后，认为是"例外"。它在家庭发展史上既不是一夫一妻制家庭，也不完全属于对偶家庭，在这个意义上讲，称它是个例外。藏族出现的多夫制是符合恩格斯的论断的。据历史记载，一妻多夫家庭自古即已存在于藏族社会中。大多数历史学家认为，今日藏族是古代羌人后裔，《后汉书·西羌传》中，对羌人的婚姻曾有这样的描写："其俗：氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后，相与婚姻，父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂；故国无鳏寡，种类繁炽。不立君臣，无相长一，强者分种为酋豪，弱则为人附落"。[③] 这时羌人已处于"父名母姓为号"的母系氏族社会向父系氏族社会过度时期，这时的对偶婚

① 欧潮泉《民族学探索》，215 页。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，30 页，人民出版社，1972 年版。

③ 欧潮泉《民族学探索》，15 页。

正向父系家庭过度。既存在一夫多妻制，也存在着一妻多夫制。《北史·西域》记载：宕昌羌"……父子、伯叔、兄弟死者，即以继母，世叔母及嫂，弟妇等为妻。"这也是一妻多夫制的历史记录。对此《四川通志·西域志》中还说："以一女嫁一男者鄙，合昆季三四联床焉，如称和气于不衰。惟里塘数处，子妇必冠银髻，一夫者一枚，有戴三四者，即知为手足相同也。"上述历史记载告诉我们近1800年间，藏族的部分部落残留着少数一妻多夫制。在一妻多夫制中以兄弟共妻为主要形态，大都是为了财产和劳力不致分散，亦即是由于财产的继承、分配等经济原因而存生的，在社会上并不受歧视。

3. 一夫多妻制家庭。一夫多妻制家庭是世界上许多民族都存在过的家庭形式，在藏族部落中也有部分存在，但藏族部落的一夫多妻制有它自身的特点，它同一妻多夫制共同构成了藏族多偶家庭的两个侧面。它产生于母权制解体之后，一夫一妻制充分发展之前。从社会形态考察，可以说是群婚残余的另一种形态。它的基本形式是姐妹共夫，此外也有母女共夫的。

姐妹共夫是一夫多妻的基本形态。它与前述的一妻多夫家庭情况相反，前者多出于富裕家庭，而后者的男方多半是贫苦的牧民，丈夫多是从妻居。这种形式一般是姐姐招赘后，姐夫又与妻妹同居，造成共夫事实。也有姐出嫁后，待妹妹长大，一起合并为一家，形成共夫家庭。据调查，川西北草地牧区唐克部落的63户中有多妻制家庭2户，占总户数的3.2%。[①] 这两户均属姊妹共夫。先由姐姐招赘男子上门，成为自己的丈夫，妹妹成年后，对他也产生了感情，不愿嫁到别家，遂成姊妹共夫家庭。在

① 欧潮泉《松潘草地藏族的家庭和婚姻》，载《教学与参考》，47页，1958年第4期。

社会舆论上对这种原始婚姻遗迹是予以摒弃的。

母女共夫和父子共妻一样，都是以氏族外婚为通婚原则，男子有权娶妻方与前夫所生的女儿为妻。母女共夫一般是年轻的母亲死去丈夫，带着幼女改嫁，后夫先与母亲建立家庭婚姻关系，待带来之女成人后又与其同居，形成母女共夫家庭。当事人对此并不保密，但因为这种群婚残余极其落后，已受到社会舆论的尖锐排斥。

另一种一夫多妻制家庭，是由于头人及领主纳妾造成的。解放前这种形式多出现在贵族或富商家庭，他们富有，有条件娶几个妻子，并能养活她们，同时妻子多了干活的人也多了。与汉族和其他民族中的地主、资本家三妻四妾的性质相似，是一种腐朽生活的反映。这种以男性统治女性为特征的一夫多妻制，是奴隶制的产物。正如恩格斯所说"事实上，一夫多妻显然是奴隶制的产物，只有占居特殊地位的人物才能办到。""多妻制是富人和显贵人物的特权，多妻主要是用购买女奴的方法取得的。"[①]

除此而外，在贫苦人民中也还有因其他原因形成多妻家庭的，有的是因妻子不育，再娶一妻生儿育女，不使绝后。还有的是丈夫死后，孤身一人，生活困难，遂嫁与已婚之夫，形成多妻家庭。

上述一妻多夫和一夫多妻的婚姻形式，在草原游牧部落中虽然所占比例很小，但反映了从对偶婚向一夫一妻制过度时期的两种形态，也表明了藏族部落至解放前还保留有较原始的婚姻遗迹。这些遗迹自一夫一妻制出现后随即逐渐减少，到民主改革前在藏族部落中所占的比例就很小，民主改革以后已基本

---

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷 56 页。人民出版社，1972 年版。

上不存在了。

二、婚俗

婚姻是组成家庭的前提,也是联系各个家庭成为亲属的纽带。通过婚姻的缔结、婚礼的举行,社会承认了一对青年男女的关系,从而宣告了一个新家庭的建立,藏族部落社会有着自己的婚姻观和婚姻习惯,因之在通婚范围和联姻的程序等礼俗方面都有其特点,此外我们仍可看到在广阔的牧民居住地区,至今还存在的人类社会婚姻发展史上的某些痕迹。现简述其特点如下:

1.婚姻的缔结。

(1)通婚范围藏族部落在联姻上有一定讲究,不是随便就可以通婚的。首先一条是近亲不通婚。对于这一条各地又有差别,例如青海果洛地区严禁同宗和近亲结婚,凡是出于一个宗祖的,不论他属于哪个部落都不能通婚,再说近亲,不论是父系的或母系的,也不论是多少代以内,只要说是有亲戚关系,就一律不能通婚。在川西北靠近果洛的色达部落和靠近玉树的杂曲卡一带的部落牧民认为六代以内仍属亲戚,要成亲必须在六代以外,如果有人与六代以内的亲戚成亲,则视为不祥和最丢人的事。而在阿坝地区的习惯规定是父母系亲属要在四代以后才能结婚,在松潘县却有姑表可婚,姨表不婚的习俗。此外,也有只规定父系亲属不能成亲。总之,都讲究族外婚和近亲不结婚。显然,这种习惯规定对于优生有益,是藏族长期生活经验的总结。

但是在大部落中,特别像过去的土司和少数比较富裕的红保、伦保之类,被认为是出身高贵的贵族们,则又特别讲究“门当户对”,通常是与其他部落的土司、头人联姻,实行阶级内婚制。由于这些上层统治阶级常把婚姻当作巩固其统治地位和扩大政

治势力的手段,而统治阶级内部各阶层间的范围又比较狭小,因而亲上加亲的事就成了普遍现象,姑姨表间的通婚也属常见,这些在整个藏族内部仍然只是少数。

(2)姑娘成年礼的习俗。姑娘成年礼在甘肃、青海一带又俗称为"戴天头",是解放前在藏族、土族的少数地区仍保留的一个奇特的婚俗。当女孩子长到十五六岁时,被认为是达到了成人的年龄,根据传统,姑娘的父母怀着喜悦的心情要选择吉日为姑娘举行无配偶的单婚仪式,指天为配,举行婚礼。所谓"戴天头"本是"嫁姑娘"娶女婿的泛称,可因为这里的对象是象征性的一个自然物,所以俗称"戴天头"。可能在很古的时代,戴天头与正式婚嫁同样受重视。

戴天头之日,先请个喇嘛来为戴天头的姑娘举行宗教仪式的洗礼,在嗪诵祝福经之后,让女孩子跪下,喇嘛为她吟诵《戴天头祝词》,祝词诵完后用柏枝水或掺了牛奶的水为姑娘作象征性的洗脸,这种水是吉祥、纯洁、幸福的象征。接着喇嘛又一边口诵咒词,一边将青稞种子向新人房中撒去,再念《种子祝词》,然后,被邀请的为姑娘更衣的人,边唱歌,边给姑娘更换新装,更换新装以后,由母亲、姨母等女性亲长将姑娘的单辫童发解开,分成许多小辫,编成成人的发辫,并在姑娘背上挂上缀有银盾珊瑚等饰物的"玛尔敦"。这是成年女子的重要标志。梳妆之后,女眷拥着姑娘到帐篷中心,对着天地神佛行跪拜礼,先拜神佛,后拜祖先,再拜父母。最后拜天——假想中的对象。女眷们还要为姑娘唱《拜天地歌》,一人领唱,众人相和。歌词是:

一拜天地天眼开,
二拜祖宗赐福来,
三拜父母恩情重,
四拜情人早些来。

戴天头仪式结束后，宾客欢筵，亲友们一起唱歌跳舞祝贺。

戴天头的仪式可能是吐蕃时期遗留下来的一种婚姻古俗，后来在各地区演变为形式有所不同的习俗，在西藏地区，没有“戴天头”的习俗，但姑娘十五六岁时，要择良辰吉日，举行穿戴围裙的仪式。戴了围裙（通常未婚姑娘不能戴），表示成人，可以自由谈情说爱，和戴天头的道理一样。在川、滇，甘南等藏区，姑娘成年虽然不举行戴天头仪式，但仍举行简化形式的“上头礼”，即选择吉日为她改装易服，把少女的发式从一个单辫一分为二，或梳成许多小辫。在服饰上少女在长袍外都不扎彩色的“邦典”（围裙），上头后便扎上“邦典”。服饰的改变意味着姑娘已经成人，此后她便可以结交异性。可见，上头礼虽然没有戴天头那么复杂，但实质上都是一种成年礼，举行成年礼仪式以后，姑娘便可以自由地与异性朋友交往，谈情说爱，但在此之前，任何男子都不得与幼女说爱，更不可有非分行为。此后可以是专一的爱情，也可以是独身主义，阿卓婚姻（即名义上不嫁人，实际广交朋友，生儿育女），选择之权完全属于女方本人。在一定程度上反映出母系社会和母权制的若干残余被长期保留下来，并带有古老群婚制的某些痕迹。

（3）自由恋爱。在藏族部落中，男女年龄到十八九岁左右，即开始选偶活动，他们在婚前有一段广泛的自由社交生活，不受约束，在劳动、放牧和节日、庙会等场合，可以自由往来，互相了解，谈情说爱，选择对象。青年男女婚前恋爱交友的方式多种多样：

节日庙会是男女青年交往的极好时机，人们从各个牧场聚集起来，向菩萨还愿、磕头、点灯、煨桑之后，便尽情地唱山歌、跳藏舞，用歌舞来实现爱情的结合。这个时候男女青年可以自由地选择情侣。川西北地区藏族青年男女常在耍坝子、转经和庙

会等时节，在各自村寨或本地区，欢乐相聚，夜间在草坪上燃着火堆，青年男女围着火堆跳锅庄，中间摆上一坛或几坛咂酒，他们边跳舞边吸咂酒，这是青年男女公开社交的良机，他们可以选择对象，彼此以能交上理想的异性朋友为荣幸。青海藏区青年通过唱“拉伊”（情歌）来选择心爱的人。藏族男女青年人人喜唱“拉伊”，“拉伊”是山歌的意思，这种歌是专门用来表达爱情的，只限于在男女青年间对唱。一个小伙子和一位已经戴过“玛尔敦”（即表示已成年）的姑娘，在牧场相识，往往相约对歌。小伙子请几位男友助兴，姑娘也邀几位女伴作陪，大约十几个人，聚在月下草原，燃起篝火。一对青年男女通过对歌倾洒爱情的种子，实现心灵的沟通。情歌是爱情的小桥，藏族青年男女以歌传情的恋爱过程，有时一次完成，但往往要经过多次对歌才能完成。藏族部落的男女青年夜间交往甚密。男的可以到女家，女的也可以应邀外出，互相倾吐爱慕之情，即使深夜不归，家里人也不加责怪。认为是人之常情，交往愈多，情意愈深，成为夫妻的可能性愈大。

藏北牧区青年男女婚前有一种“打狗”恋，当地牧民称为“乞董”（ཁྱི་རྡུང）直译为“打狗”。按当地传统习惯男子大约到十七八岁，女子到十六七岁开始“打狗”。打狗的方式：一种是男女在放牧或别的场合事先约定，晚上男子骑马到女家去，女子先作好准备。有的人就睡在帐篷外面守羊群，等待男子的到来，另一种是在接羔育幼期间，姑娘睡在帐篷外守护牛羊，小伙子临时骑马去找姑娘“打狗”。

小伙子“打狗”时要带上一块肉，到了姑娘家扔给狗吃，以免狗叫惊动姑娘的家人，一般情况下，姑娘的父母都是默许的。然

后就可以和姑娘谈情说爱。[①] 男女青年通过“打狗”接触,从中选择如意情侣,逐渐加深感情,慢慢确立双方婚姻关系。当男女青年两厢情愿后,即告知各自的父母,征得双亲同意。这种情况,父母一般不加干涉,而是尊重他们的意愿。

男女青年在热恋过程中,往往发生性关系,甚至生儿育女,而非婚生子女都不受社会歧视,女方父母还为家里增添新人而喜庆。有非婚生子女的女子,在正式结婚时,也多半将其子女带到夫家,亦不受歧视,也有非婚子女由女家父母代养或由舅舅供养,成为家庭一员。同时也有因为养育私生子女再不愿嫁人,和自己子女另成立一个家庭“孤寡”一生的。据调查川西北牧区唐克部落63户中,即有22个妇女有私生子,22人中又有3人是连续两代的。唐克部落索格藏寺所属的“塔娃”19户,69个妇女中,即有20人有私生子。[②] 在民主改革前,人们对青年在婚前发生性关系,并没有什么非议,认为这是很平常的事情。在这里,未婚先育并不妨碍女子正式成婚,求婚者主要选择女子持家的本领和她的容貌,贵族阶级则重视女子出身的贵贱,至于是否保持童贞,很少在考虑之列。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中曾经说过:这种“使文明人感到奇怪的事情,按照母权制和群婚制却是一种通例。”[③] 因为,在母系制下,人们成年后就卷入群婚生活,所谓“知其母,不知其父”,正是群婚时代的真实写照。少数藏族妇女的不嫁而育,也是母系制时代“不媒不聘”的遗风。这原是历史的通例,只是由于历史发展的不平衡,在少

---

① 格勒等《西藏那曲地区社会历史调查报告》(初稿),1页,中国藏学研究中心油印本。

② 李志纯等《草地藏族调查材料》,116页。

③ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》,第4卷,47页。

数藏族地区有一些群婚遗俗延续下来，所以在当地人的心目中“是很平常的事情”。

对于配偶的选择标准，男女青年一般都讲究仪表，注重才能，男青年要身体健壮，才能出众，品德高尚，是个持家有方，善于骑射，智勇双全，吃苦耐劳的生产技术能手。女青年要长得漂亮，懂得礼貌，尊敬老人并且是操持家务的能手。

(4)父母包办婚姻，多出于富有家庭，尤其是大部落中少数土官、头人等上层的男婚女嫁是很不自由的，他们讲究门当户对。有的是男女双方父母直接商定，有的是请媒人说合。且礼仪繁多，聘金陪嫁很重。

2.订婚。藏族部落的订婚礼仪，一般富裕人家，先要请人看属相，如双方属相相合，则男方家长请媒人向女方家长献哈达等礼品并提出求婚。女方若同意，便择吉日写婚约，向女方父母献“奶钱”，藏语称“窝仁”(འོ་རིན)，意为哺育费，以及其他礼物，并举行酒宴，是为订婚。但是，贫苦百姓则各依情况，简便从事。一般说来，由自由恋爱结合的，订婚较简单，由父母包办的订婚则复杂。川西北草地藏族群众的婚姻，多由男女自主，经过交往，若愿意成婚，双方便分别向自己的父母表明心意，父母一般都高兴地同意婚事。然后由男方请一能说会道的老头作媒，随带哈达一条，酒一瓶，或另加银元数个作为礼物到女家去求亲。女方父母若同意，即将礼品收下，还赠一条哈达。然后男方请一喇嘛卜卦合婚，卜卦结果不“吉利”，需念经禳解之后，经过一个月或半年之后举行订婚仪式，主要由媒人将未婚夫身上经常佩带的一件东西送到女家，向未婚妻交换她身上常佩戴的自己认为珍贵的一件物品。交换了信物完成了订婚手续，不另收彩礼，也有许多男女双方在自由交往过程中，自行交换恋爱信物，就算订婚，不另请媒人。

订婚之后，若中途退婚，只要有一方提出退婚，另一方一般不予拒绝。解除婚约多在男女自主前提下，互退信物，即解除订婚的关系。退婚若由女方提出，求亲礼一般按原数归还。因解除婚约之后，男女双方另寻对象并不难，同时在求婚、订婚过程中，经济上花费不大，所以解除婚约时也就很少有不同意或争执现象。①

藏北牧区，自由恋爱的婚姻，男女双方通过“打狗”交往，互许终身，取得父母同意后，两家即正式开始来往。男女常到对方家去玩耍，帮着干点活，有时也带点礼物、吃食等东西。双方父母也带上礼物互相串门，这种串门即带有订婚性质。经过一段时间(短则几天，长则几个月至一年半载)的来往后，就可择吉日举行婚礼。民主改革前，在举行婚礼前还要请人看手相或属相，如果手相或属相不合，则不能结婚，认为这样结婚之后家里会遭殃，或有人死亡。

父母包办的婚姻，订婚礼仪较复杂。往往在提亲后还有正式的订婚礼。举行订婚礼时，男方要给女方一些彩礼，彩礼的多少因人而异。另外还要给女方母亲一头奶牛(乳牦牛)，作为“奶水钱”(འོ་རིན)。在黑河地区，民主改革前有的人家订婚还有婚约，当地藏语称“念义”(གཉེན་ཡིག)。一经订婚，男女双方不得轻易变卦。如果是男方退婚，则送给女方的财物不得索回，还要再补贴一些，有时还会引起争吵。如果是女方退婚，则须退还男方所给财物，同样还须再补贴一些才能平息事端。订婚以后，往往过几个月就请喇嘛择吉日举行婚礼。②

青海藏族地区，一般牧民未婚男女，恋爱婚姻比较自由，但

① 李志纯等《草地藏族调查材料》，112页。

② 格勒等《西藏那曲地区社会历史调查报告》(初稿)，2页。

正式订婚、结婚要双方父母同意。男女青年经过多年热恋，当姑娘长到二十二三岁时，男方父母要请媒人到姑娘的帐房求婚，当地习惯，妇女不为青年男女做媒。媒人由德高望重、深晓礼仪、善于辞令、通达藏族谚语和格言的男子担任。对于这样的能说会道者，安多藏语称之为“雪堪”(བཤད་མཁན)。

身穿盛装的“雪堪”来到姑娘家住地时，一下马就用双手托起一条白色的“哈达”，躬身献给前来迎客的姑娘的父母亲，这时，姑娘和她的父母立刻就明白是媒人登门了。“雪堪”进了帐房向主人问候之后，便从怀里取出一瓶酒，恭恭敬敬地摆在姑娘父母面前，即开始提亲。姑娘和她的母亲要离开帐房回避。这门亲事如果姑娘不合意，姑娘的父亲自然会找理由婉言谢绝，即便姑娘同意，做父亲的也会按照规矩说一些推辞的话，之后，对“雪堪”表示遵照祖辈传下来的习惯，这门亲事让姑娘的舅舅来决定吧！于是，“雪堪”留宿在主人的帐房里，接受姑娘和家里人的盛情款待。

第二天获得通知的姑娘的舅舅、叔叔、姑父、姨父等男性长辈先后赶来。这时在帐房里“舅舅是一个从头到脚的主人”，具有最高权威。当以姑娘舅舅为首的长辈们，盘膝落座，即听“雪堪”一之言。直到姑娘的舅舅对这门亲事点头同意后，才由姑娘的父亲把“雪堪”带来的那瓶酒打开，从舅舅那里开始，在座的长辈们每人喝一口，这门亲事就算说定了。之后，男人们在一起商议办理婚事的有关事宜。男方为了表达酬谢之意，一般女婿要给未来的岳母一头乳牛，给舅舅送一只毛色雪白的绵羊。[①]

订婚习俗，各地也略有不同。四川草地藏族的聘礼由男女双方家庭商讨确定。普遍依贫富由 30—70 银元不等。青海兴

① 参见仇保燕《青海藏族风情丛话》，60、62 页，中国旅游出版社，1987 年版。

海县河卡乡藏族，男女订婚、结婚，先要请活佛算卦，断定双方生辰相合时，男方找媒人带马一匹，缎子七八方，酒 10 斤和现金 100 银元，作为礼品，到女方家去求亲，由女方家长征求亲戚意见和请示部落头人批准后，即议定“彩礼”。一般女方要的东西有：银盾 24 个、银盒 1 个、耳环 1 对、缎子罩袍 1 件、羔皮袄 1 件、褐衫 1 件、狐皮帽 1 顶、靴子 1 双、马具 1 套。男方将这些“彩礼”送齐了，再去算卦择吉日举行结婚典礼。[1]

女方的嫁妆多寡，也依女方贫富而定，一般是送的彩礼越多，陪嫁也多，嫁妆中尤以头饰为贵。据在嘉绒藏族的包座七部落初步了解，一般头饰价值可分三等，最多者价值 400 银元左右，次为 150—200 元，大多数多在价值 70—100 元之间。名贵的头饰品，多是母女世代相传积存下来的，一时购买不易。[2]

3. 结婚。结婚是成年男女一生中的一件大事，所以，在藏族部落社会的各个阶层中，也都十分重视。一对青年男女要正式结为夫妻，必须通过举行一定的婚礼仪式，才会取得社会的公认。藏族部落中的婚礼，也是地方文化的精彩点缀，自有它的一些独特之处，归纳起来，大致有如下几点：(1)婚礼的繁简，依双方贫富、联姻方式而定。一般是经过自由恋爱联姻的，婚礼比较简单，而富有家庭的较为繁琐，此外也有地区差别，牧业区的比较简单，而在农业区的相对比较复杂。(2)举行婚礼的时间虽都选择良辰吉日，但牧区一般都在白天举行，而农区多在晚上进行。(3)不论娶新娘或招新女婿，都要举行隆重的迎亲和送亲礼仪，并且双方都要请客送礼。(4)婚礼开始，新郎和新娘不拜天地，而是请喇嘛为之祝福招财，然后由同部落所有的人和一切亲

---

① 《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，30 页，青海人民出版社，1985 年版。

② 李志纯等《草地藏族调查材料》，113 页。

友来向新郎、新娘和家人献哈达和礼品，表示祝贺。新郎或新娘的舅舅参加主持和证婚。婚礼上还必须请能说会唱者说唱祝贺词和婚礼曲（即宴席曲），凡参加的不论男女老幼都要唱酒曲，青年男女还可以边唱边舞，在长者回避的情况下要唱山歌。(5)婚礼期间，没有洞房花烛，夫妻也不同房，一般是通宵达旦地向客人敬酒和在载歌载舞的欢乐气氛中度过。如：青海果洛的部落头人家举行婚礼时，须请与其家庭地位相当的喇嘛或僧侣作招财仪式。男方要送彩礼，女方要赔嫁妆。新娘所骑马鞍上铺彩缎或氆氇，新娘下马时脚踩铺地毛毡，对前来迎送新娘的亲友均给予礼品。女方给新郎送马一匹。新娘之母送新郎之母彩缎礼品。新娘经过之地，要烧“燎火”，右边焚柏枝桑烟，左边烧黑刺“焦烟”。宴会时，双方邀请客人宴席演说，唱宴席曲等。宴席布陈肉食、糕点等十余种吃食，乃至上百种不等。席上男右女左，上席坐有喇嘛等上宾，下席以长幼尊卑排列。聘礼，以男方社会地位而定，特别富有者娶亲，要以四五十头或百余头牲畜为聘礼。聘礼多由部落内摊派。这种上层婚姻多属政治婚姻，土官、头人与平民之间严禁通婚。[①]

青海海南牧区藏族结婚的前一天，新郎由媒人陪同，骑马前去女方家迎亲。夜晚，在女家举行庆贺迎亲的隆重“顿毛”（宴会），宴会上男女歌手要赛歌，往往是通宵达旦。举行婚礼那天清晨，女方派出庞大的送亲队，约有十多人，陪同新娘、新郎、媒人等乘马出发。新郎家则派迎亲队带着礼酒，一般分三批前往中途迎接，双方相遇后，互相介绍相认，向送亲的“阿香”（娘家人）敬酒，由歌手唱（迎亲曲）：

欢迎你们，

① 见《果洛藏族自治州概况》，89页，青海人民出版社，1985年版。

远道而来的亲戚！
你们是人间的高朋，
你们是丹玛的天使。
你们送来了无价宝，
娜玛(新娘)要赛过金玉。

途中再遇迎亲队，送亲队又要停下来，履行同样仪式，这样时走时停，边走边唱。到了新郎家的帐房附近，新娘下马，由新郎所在部落的姑娘们簇拥着，缓缓步行走进帐房。在牧区，送亲的男青年进帐房以前，有意策马加鞭向四处奔驰，迎亲队的小伙子紧紧追赶，追逐嬉戏一番。接着下马进帐，正式举行婚礼，新人双双向佛像和父母行跪拜礼，然后新娘手捧一杯用哈达裹着的奶茶向公婆敬献，以表示美满幸福生活的开始。礼毕，男女老少围坐在摆满美酒佳肴的一排排炕桌边举行欢宴，这时，宾主双方频频敬酒，并用生动的比喻，诙谐的言语，互致婚礼祝词；亲友、男女歌手对唱敬酒曲，一曲方罢，一歌又起。青海乐都县南山地区有一首《婚礼敬酒曲》(即藏语的“顿协”)：

森林里最可爱的是梅花鹿，
森里里最清香的是列克图(一种香草)，
梅花鹿能活一千年，
列克图的清香溢山谷。

远道而来的亲戚举起杯来，
你们像莽莽苍苍的林海，
滋生着列克图，哺育着梅花鹿，
新郎新娘正像它俩长寿而幸福。

席间还举行由“阿香”(娘家人)给新郎送腰带的仪式。敬酒曲对唱至夜深时，年轻人向长辈提出唱“拉伊”(山歌即情歌)的

要求,得到允许后,男女青年就开始对唱起情歌。这时老人们和有近亲关系的人要离座回避。往往唱到天亮,青年们才尽欢而散。有的地方,在迎亲会上只唱酒曲,不准唱“拉伊”。[①]

婚礼一毕,送亲人要走时,男方家长要向他们献馈敬礼。礼后,送亲人向主婚者唱《答谢歌》,如:

尊敬的亲戚们,
感谢你们招待的丰盛!
你们的盛情厚谊,
永远记在我们的心上。

在藏北牧区,凡举行婚礼的前一天,男方要派一帮人马到女方家迎亲,一般需去四至六人。其中得有几个能说会唱的。一般新郎不同去。迎亲人带着专为新娘准备的一匹白马(或怀驹骒马)和缀有珠宝的彩箭、哈达等礼品骑着骏马前往新娘家。他们到达新娘家门口时,女方家的人便端着酒,在迎客下马处献酒,迎亲人则边喝边唱颂歌。进帐房时要在门口挂哈达,进门后分别向佛龛和炉灶献哈达,然后坐在客位喝茶饮酒吃饭。到第二天迎亲人、送亲人和新娘一同骑马去男方家,新娘离家时还要与自己的父母碰头,兄弟姊妹及亲戚则向新娘献哈达,以示祝贺与告别。男方的迎亲人将带来的彩箭挂在新娘腰上,迎亲人、送亲人一起高唱颂歌,启程上路。新娘上马后,便伏在马鞍上哭一阵子,表示对父母兄弟难舍难离,这时送亲的女友要说些规劝吉祥话。

女家的送亲人,一般是新娘的兄弟、舅父或至亲好友。新娘到男家后,主人将“切马”递给送亲人,由送亲人中的一位接过来,用手拈一点糌粑往天上撒三下,再往自己头上放一点,嘴唇

① 见《海南藏族自治州概况》,156 页。

上放一点，意味着祝新郎新娘吉祥如意。另外有一人向新娘捧上酸奶，让新娘连喝三碗。然后，主人客人，新郎新娘围坐喝酒吃肉，婚礼即告结束。

藏北牧区婚礼的繁简，因人因地而异，富的非常讲究，穷的甚至无力举行婚礼，男女凑合在一起就算结婚了。

嘉绒藏族，自由恋爱的婚礼，先由女方母舅去男家卜卦，选定日期，到婚期男方派媒人或兄弟姊妹数人去女家接亲。女家姑娘们站在门口，紧关大门，等男方接亲者来到，即向其泼水，直到男方送上三五斤酒后，方才开门引入屋内，向亲友们赠送茶、豆、手帕之类表示庆贺和给姑娘装箱，夜间男女对唱，跳锅庄。次日天明前，青年男女们又跳锅庄，新娘也参加跳舞，舞毕新娘放声大哭，表示要与亲人离别，然后骑马去男家。女子离家由亲戚姊妹表兄弟一二十人送亲。

到男家进屋后不拜堂，新娘跪在火塘的左边，新郎跪在右边，喇嘛为二人念经祝福，并为二人各束长约五尺的哈达，然后新娘随新郎退入新房，共坐片刻，当夜不同房，由伴娘陪新娘住宿，青年们跳锅庄，边跳边饮咂酒，至天明方始散去。

贫苦牧民的结婚手续都较简单、节约。川西北草地藏族贫苦牧民只要男女恋爱成熟，双方父母也赞成，就由男家请喇嘛卜卦，择吉日。在喜庆之日，新郎邀请自己的密友数人，到女家门外，通知新娘外出，不作声地共同骑马而去。娘家也装做不知此事，以免双方招待亲友，女方可以少买或不买嫁妆，少花或不花钱财。在游牧部落也产生过父母不同意而强加干涉的婚事。但是男女可以密约时间，于夜晚私奔而去，自由结为夫妻。为了合法化，他们去求部落头人，“格波”（部落中德高望重的老人）作主，同意他们结成夫妻。头人、“格波”一般是支持的，并为他们向双方父母讲情，允许他们结合。如果劝说无效，父母还坚决反

对，那时，新婚夫妇只有投靠头人，为他作牧工一年左右，然后，头人赠给少量牲畜、家具、一顶帐房，自己组成一个小家庭。[①]在大多数婚姻自主的藏区，因父母坚决拒绝而私奔者，只占极少数。

青海兴海县河卡乡部落头人的家庭成员若进行嫁、娶，则全部落的牧民都要送给一只囫囵羊（剥了皮、尾端留毛的全羊），送不起的就要给一个“仓拉”（绵羊后腰以下的肉），“仓拉”也送不起的，就要送点心（用蕨麻、酥油、糖等做成），最穷的人也要送一条哈达。头人按各人送礼多少，分别招待：那些只送一条“哈达”的穷人，被看作“是喝茶的客人，不是喝酒的客人”。头人家庭成员嫁、娶时的杂役，都无偿地让穷苦牧民去做。[②]

4.招赘（上门）婚。这是一种从妻居的婚姻形式。在藏族地区比较盛行。一般来说，如一个家中有三个男孩，则老大先结婚娶亲，老二便入寺当和尚，老三便出去当女婿。因之，藏族对待儿子和女儿在家庭中的地位没有亲疏的差别，在继承财产和承嗣问题上同样有权。因此，招婿和嫁女儿都视为正常的婚姻形态。对待招赘的女婿在家庭和社会上一样受到尊重。在一些缺少小伙子的家庭里，当女儿相中对象后，便托媒说亲，经双方父母同意，即招为女婿。

据调查，四川若尔盖的唐克部落63户中，有招赘婚8户，占被调查户数的14.3%。在农业区更为突出，如松潘下尼巴21户中，有招赘婚9户，占调查户数的38.8%。招赘婚亦经过自由恋爱阶段，男女双方情愿。由于女方是独女，需要赡养老人等原因，经双方父母同意，女方招婿。订婚手续如前述。结婚，也

---

① 杨明《藏族游牧部落及社会主义现代化》，116页。

② 《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，30页。

要请喇嘛卜卦,择定吉日,男子穿上盛装,配带枪枝,骑上骏马,邀请同伴数人前往女家。出门的头一天,还宴请亲戚朋友,举行告别酒会,欢送新郎。有的地方,在父母为离家的男儿举行的告别酒会上,男儿要唱一首《拜辞祖先歌》:

我是祖宗的命根子,
我是父母的心头肉;
哺育我的是故土,
养我成人的是父母!
今日拜别先祖,
心上有多么深的苦楚!
……
保佑吧,祖宗的神灵,
保佑吧,山神土主!
对列祖列宗就不算辜负!

新郎入赘的女方家也操办喜酒,欢迎新郎与新娘成婚。入赘的男子在成婚以后,就取得财产的继承权。[①] 在毛儿盖入赘的男子还得先向土官送礼,请求土官承认他们的夫妻关系,承认入赘者对女方家的财产有继承权。在若尔盖牧区,入赘的男子不但不能将其在自己家中的份额带走,相反地女方还得付给男方家庭相当于一个命价(70 银元)的钱财。

在藏北牧区,女婿入赘,舅舅头一天就骑马去迎接女婿。舅舅为新郎牵了一匹白马,带上白氇氇做的新郎服,还带上一块砖茶和一坨酥油等礼品。快到新郎家时,新郎家派的两位姑娘早已迎候路旁,八宝瓷碗里盛满酒,送到迎亲舅舅面前敬酒:"请女婿来的舅舅呀,你辛苦了!我俩敬你青稞酒,请连干三杯……"

① 杨明《藏族游牧部落及社会主义现代化》,117 页。

舅舅按规矩并不下马:"谢谢你们啦！我的路远着哩,请女婿的事也很急,原谅我不能再耽搁。"说罢接过酒碗,用无名指蘸酒向空中弹三下,敬天敬地敬神,之后催马便走。

到了女婿家门口,"亲戚的门用哈达开",便手执哈达拂开帐门。进门后向帐内物品:帐绳、帐杆、炉灶、藏桌等一一敬献哈达,一一咏唱祝福。然后才坐下,喝酒喝茶。女婿上前问候:"舅舅辛苦了!"舅舅回答:"外甥你好!"

第二天,就是吉日良辰那天,女婿骑上舅舅牵来的白马,穿上舅舅带来的白衣,由舅舅和自己的叔叔陪同上路。行前自家亲人自然要献哈达,说些祝福吉祥的话。

快到家时,舅舅先行一步报信,以便做好最后的准备工作。于是便有两位未婚姑娘拦住送亲的人敬酒并对歌。送亲的叔叔不下马。女婿在帐前下马时要正好踩在白毡垫中央青稞撒成的"卍"上。待到对歌的人唱累了,马也乏了,他们便邀叔叔下马进帐。作为送亲人的叔叔仍用哈达开门,依次献哈达,说诵词,表演一番,尔后舅舅宣布婚礼正式开始。

女方家父母、女婿、女儿及小儿女们在主人位置坐定,各位客人围坐四方。先喝一碗茶,再喝三杯青稞酒,再吃酥油人参果。最重要的项目是客人给新郎新娘及全家献哈达,每个客人在献每一条哈达时都伴有祝颂之词。婚礼之后便是歌舞。①

在青海藏区,如果一对老夫妻膝下有二男一女,那么,大儿子很可能送去当喇嘛;二儿子很可能被别家的女儿招引而去;然后,再由女儿招赘。这个入赘的女婿,安多藏语称为"木花"。在青海藏区,具有"木花"婚姻形态的家庭在有的地方可能要占到家庭总数的40%。在古代母权制下婚姻的缔结,处于主动地位

① 见马丽华《藏北游历》,113页,解放军文艺出版社,1990年版。

的常常是妇女，姑娘们自由地为自己选择丈夫。在近代的藏族部落中，还可以看到这种姑娘自己托人说媒，准备娶回她所喜爱的男友的情形。当姑娘爱上某个小伙子，她就可以备下一条洁白的“哈达”和一瓶酒，请部落中的“雪堪”到小伙子父母那里去求婚。当“雪堪”颇费周折地说服小伙子的父母打开酒瓶后，这门亲事就说妥了。

此外，还有一种抢婚习俗，解放前，在藏族的婚姻形态中，一直残留着某种“抢婚”的习俗。产生抢婚的原因有四种情况：(1)藏族古老的传统中，以为姑娘出嫁不经过一番抢劫，说明姑娘相貌不出众，或没人要。因此要经过象征性地“抢亲”来显示姑娘身价不凡。但实际生活中，由这种意义而抢亲的并不多。(2)男女恋爱已白热化，但女方父母嫌弃那个小伙子，从中刁难，坚持不同意。于是在男女恋人双方的商定或默许下，男方一家便按照传统抢亲习俗把姑娘抢到家。属这种情况的“抢婚’为数较多。“抢”了姑娘的小伙子总是为自己的胜利而得意洋洋。

在青海黄南藏区，当男方看中一家女子，而女方家庭不同意时，男方便暗中动员亲朋将女子抢来，成亲后再按照规矩说亲，送聘礼，女方为多要聘礼故意拖延认亲。婚后，如果女方真不愿意，可以跑回娘家，称之为“追莫”(འདྲེས་མོ)，社会并不歧视，男方一般也不再追求。青海海南藏区还有“领亲”的婚姻形式(过去叫抢婚)。当男女青年相爱，但女方父母坚持不同意时，男方便约好伙伴三五人，夜间在女方的家门或帐篷柱上悄悄挂上一条哈达，瞒着女方家长把姑娘领走，第二天清晨托媒人到女方家求婚，待女方父母应允后，再举行结婚仪式，这就叫“领亲”。(3)姑娘和几个男友结成朋友，一女两求或多求，协商成亲已不可能，其中一个小伙子便先下手为强，密邀智囊团和众勇士，经过周密策划，以迅雷不及掩耳之势，把姑娘“劫持”到自己的帐篷里，先

兵后礼,以打破求婚者间的对峙僵局。这种抢婚为数也不少。(4)两个部落中的一对青年男女两相情爱,但各属不同头人,为了避免部落间的争执,于是在设法取得双方头人默许的情况下,男方采取抢婚,但事先必须给各自的头人送礼,答应不予干涉才行。

四川松潘一带藏族还流行一种类似抢婚的习俗,男女相遇,若男子对女子产生爱慕,即可亲自向她求婚,女方若愿意,他们就互相交换礼物作自许之证,表示订婚。若女的不愿意,男的可以抢走她身上任何一件东西,例如头帕、首饰之类,再寻时机约几个年轻同伴,乘其不防,将她拉走成婚,事后由男方请人随带酒、肉以及糖果各一担向女方赔礼。这种抢婚形式,是有权势的富有者对于贫穷人家的一种强制婚。①

以上几种不同的完婚形式,主要是由于人们的经济条件和不同地区不同的习俗所造成的。解放以后,随着教育、文化的发展和婚姻法的贯彻,藏族人民在婚姻方面的陈规陋习逐渐被革除,具有民族特色的、欢乐又富于情趣的嫁娶习俗则被沿袭下来。

5. 离婚、丧偶与再婚。藏族牧民的婚姻因为绝大多数是建立在自由恋爱和双方自愿基础上的,所以婚后生活一般是和睦融洽的。但是由于婚后男女仍有交往自由的习惯,夫妻间的感情也往往因此不容易持久和巩固,离婚的事也就常有发生。

据调查,民主改革前,藏北黑河宗阿巴部落212户发生过婚姻关系的486人中,离婚人数最少有57人,占有过婚姻关系人数的11.72%。其中还有离过二三次婚的。②

---

① 欧潮泉《民族学探索》,207页。

② 格勒等《西藏那曲地区社会历史调查报告》(初稿),10页。

离婚的原因主要是婚后另有新欢，在与情人交往中，夫妻感情逐渐淡薄，以致破裂。有的是男女各有新欢，自然分离。也有一方有新欢而扔下另一方的。除此以外，也有因婚后生活贫困，无法维持生活，夫妻感情因而破裂，或因性格不合等而离婚的。

离婚和结婚一样，都没有什么成文的法律手续，有的是一方一走了之，有的是双方商定，亲友劝阻无效后正式分离。离婚时家中财产大多是按当时家庭所有人口不论男女老幼，每人一份均分，有的地方未出世的孩子还要分半份。具体执行时也有例外。离婚后小孩的归属也因人因地而异，较多的是留给女方；有的是父母双方，谁要给谁；有的是女孩给母亲，男孩给父亲。

大多数地方离婚不用通过头人，只有发生纠纷时才请头人裁决，一般要送头人一只羊或一头牛的礼物。离婚不会受到社会的歧视，人们认为离婚是正常现象，只有对喜新厌旧而抛弃一方的人有一些非议。

松潘草地藏族，夫妻双方均自愿要求离婚时，可到本部落的头人或“格波”处正式提出。第一、二次请求一般均被头人或“格波”劝阻，如不起作用，第三次又提出申请才同意他们离婚。双方自愿提出离婚的，互不赔偿，如果是从夫居，女方可将自己家里带来的一切陪嫁物带回，如果是招女婿，男的只带走自己的枪、马等。至于家庭财产的处理则有各种不同的情节，若财产是结婚后共同劳动积蓄下来的，离婚时，原则上平分；若是男方或女方的祖业，对方无权享有。但是如果仅有一方坚决要求离婚，而另一方又坚持不离，那就复杂了。如果女子跟随另一男子秘密出走，提出离婚，原丈夫向头人告发时，头人即派人传讯双方当面辩论。如果女方无理，头人对女方处以罚金。若尔盖地区的罚金是四头牛，子女的处理是女儿属女方，男孩归男方，仅有一个儿子，就送进寺院当喇嘛，以免争执。

解放前牧区部落中离婚的较多，离后再嫁，嫁后又离，已成为一种常见的现象，而社会舆论对于这些经常离婚的人并不多加指责，因之离婚以后另外寻找爱人对她们来说并不十分困难。在嘉绒藏族松岗、绰斯甲、梭磨地区，由于青年男女恋爱婚姻自由，婚后有些地区还有一定的性自由，一般离婚须经土司头人判处，而且还须赔偿对方一笔遮羞钱。在小金川是十五六两银子，在卓克基是三四十到一百两以上。有时可能因离婚全部财产为土司头人罚去，自己本人成了科巴，所以不到不得已时，不会轻易离婚。在汶川一代由父母包办成婚的，则根本反对离婚，本地流行的俗话："嫁猪跟猪，嫁牛跟牛，嫁给树疙疸就坐一辈子"，完全否定了妇女的婚姻自由。[1] 解放后，经过宣传婚姻法，认识到婚姻自由，也有离婚的。

在藏北地区离婚后的人再婚，人们认为是顺理成章的事，不会非议，也不需什么手续，但一般不再举行婚礼，男女双方满意后将家财、小孩合在一起同居，即宣告了新家庭的建立。丧偶是天灾人祸，人们一般都表示同情，但却认为不吉利，这种人再婚，不像离婚者那么容易，个别人还有点忌讳，但不会受到社会的约束。嘉绒藏族寡妇可以再嫁或招人上门。另外尚有转房的，一般是寡妇可以与其丈夫的兄弟或叔侄结婚。在汶川，凡丈夫死后，过了三年，寡妇方始嫁人，嫁前要为原夫念经、烧纸，或做道场超度亡魂。孩子大的留原夫家，孩子小的可以带走。待扶养长大后，仍归原夫家。嫁时在晚上接至再嫁之夫家，不举行什么礼仪。

① 李志纯等《嘉绒藏族调查材料》，118页。

三、妇女的社会地位

藏族妇女的社会地位是一个比较复杂的问题,应从两方面来认识。

一方面,在法律地位上,部落的习惯法反映了男女不平等。习惯法规定:一个女子的命价要低于一个男子的命价,不管是部落间的械斗,或是部落内部的纠纷,若杀死两个女子,才偿付一个男人的命价。即是说,一个女人的命价,只值一个男人命价的一半。离婚方面也同样如此,在川西北若尔盖地区,若女方不愿意男方,女方须赔男方四头牛。反之,若男不愿女,只须赔女方两头牛。旧西藏地方政府的法典中,明文规定:“勿予妇女议论国事之权”,“奴隶与妇女不许参与军政事宜”。女人甚至不能摸男人的护身符和腰刀。旧日西藏的社会习惯法认为,让姑娘嫁到别人家,等于男人家增加了一个奴隶。俗语说“女人出门三年当奴”,就是这个意思。

在宗教活动上,妇女地位的低下更加明显。在宗教寺院中,尽管香案上供奉着许多女神塑像,但活着的妇女却被视为“不洁之物”。宗教界对妇女极轻视,认为妇女不洁,平时不准进寺院,一年只有正月十五日等几个宗教节日才让进寺院瞻仰膜拜。在给本部落或本村的保护神献火祭(俗称“煨桑”)时,都是由男子主持,严禁女子参加。在青海藏区,妇女也不能在自己家里给神佛点灯或煨桑。

再从牧民帐篷中的坐位来看。一个帐篷里,中间是炉灶,上首和左边为上位,供男性坐,右边是下位,供妇女坐。男客人来访,一定招待在男性坐位上,否则是极不尊重客人的表现。客人是男性,主人家中的妇女没资格作陪,若客人是女性,主人家中所有男性也不肯参加作陪,以上事实表明,在藏族部落中,和所

有藏区社会一样,男女之间明显地存在着不平等。不论在“身价”上,或在宗教活动中,以及某些日常生活习俗上,妇女的地位都比男人低下得多。

另一方面,藏族妇女在生产活动和家庭生活中又居于十分重要的地位,主要表现在:

(1)妇女在牧业生产中是主要劳动者,又是一个家庭的主妇。在牧区,藏族男女都掌握着熟练的放牧技术,按照家庭生产的分工,放牧虽然属于男人的事,但并没有把妇女完全排斥在外,在妇女中有许多优秀的放牧员。妇女们还负责割冬草,贮备牲畜的越冬饲料;负担挤牛奶、打酥油这种经常的、劳动量很大的技术活;妇女们还从事家庭手工业,如搓毛线、织氆氇、缝帐篷等工作,因此,妇女在牧业生产中的地位是比较高的。同时,妇女又是家庭主妇,丈夫购买回家的粮食,要由主妇炒熟了磨成糌粑,每日还承担背水、做饭、烧茶、煮肉、捡牛粪、备燃料等没完没了的工作。此外,还要哺育婴儿,协助丈夫教育子女成长。就这样,勤劳的牧区妇女既要从事畜牧业生产,又要担负全部家务劳动,她们所做的事,实在比男子要多得多,繁重得多。因此,妇女在家庭中比较受尊重。凡买回的粮食和一切生活用品都交由夫人保管。丈夫出售剩余产品得到的以及经商赚回来的钱,都要交妻子保存,当家人(丈夫)要处理家中的重大事情,如出售较多牲畜或畜产品如羊毛、皮子等时,均需与妻子商量才能执行。若是家中丈夫无能,不能掌管家务时,一切内外事务就都由妻子包办,成为实际当家人。这种情况,不但在赘婿家庭中比较普遍,非赘婿的家庭,也有不少是这样的。在一妻多夫的家庭中,主妇显得更加重要,在许多场合她可以指挥“丈夫”们替她办理家中的一切事务,而他们往往惟命是从。

(2)妇女在社会上也有一定地位。由于佛教的深刻影响,使

妇女受到多方约束,比如部落与部落之间的交往或发生争端时,都由男子召集会议,出头执行,女子从来无权过问。但是藏族妇女在社会上,还是有一定的地位。仅就普通社交而论,比如喜婚、丧葬礼节的应酬往来,男女都一样,举行结婚仪式时,本部落的人不论男女,每家要出来一个人,到这家去贺喜、歌唱。唱得时候男的一队,女的一队,轮流对唱,或是男女混合起来合唱。这时妇女与男子是处在平等地位的。特别是勤劳能干的妇女,更受到尊重。有的部落还由妇女担任"洪波"(头人),主持部落事务。例如,阿坝东部的下让塘一个部落有一名叫卡洛的女"洪波",招赘西康境内的一个男子承袭她父亲的职位,因为这一位丈夫软弱无能,未得众人信任,结果被卡洛撵走,而"洪波"的职位也就由卡洛本人充当,据说,她后来很为部落群众所拥护。青海果洛地区的阿什羌五部之一的然洛部落第三代头人日杰卓玛、第四代头人鲁德都是女性,因此当时该部落被称为果洛"洪毛仓"(有的资料称为果洛女王部落)。

妇女在婚姻问题上,也具有较大的自主权利。以上说明牧区部落的妇女在牧业生产、家庭生活和婚姻上都还保留有较高的地位。

总的来说,藏族社会对妇女虽不很歧视虐待,但因藏传佛教的影响,妇女在社会上的地位仍是低下的,特别是近百年来,妇女地位愈来愈不如男子。在封建农奴制下的旧西藏,妇女统称为"杰迈",被看成最低贱的人。旧西藏,流传着许多诬蔑妇女的谚语,像"若信女人言,房顶杂草满","女人不能办社交,姑娘射箭太奇怪"等。可以看出,在漫长的封建农奴制社会中,妇女的社会地位是何等的低下。

第三节　衣食住行

牧区藏族的衣食住行，不仅反映这里的物质生活状况，反映藏族部落社会的经济文化水平，而且也显示了生活在这儿的藏族部落群众在长期适应青藏高原这一特殊自然环境的过程中，为开发利用其自然资源而发挥的高度创造能力。而存在于衣、食、住、行当中的这些文化特征，又是藏族部落社会物质文明和精神文明的综合表现。

一、衣着和装饰

藏族牧民的衣着服饰既实用大方，又艳丽多彩，各地装饰常有差异，但它们都凝聚了藏族各时代的文化心理，表现了藏族人民的实用观点、审美观点、宗教观念以及经济生产特点等，并且有不同的地区特点。牧民的御寒衣物一般都是用藏系绵羊的皮子和毛绒为原料自己加工制成的。如牧民穿的皮袄都用绵羊皮制作。绵羊皮有夏板、秋板、冬板之分。夏板皮厚毛短，是缝制夏服的主要原料；秋板皮稍薄，毛长适中，宜缝制四季常用服装；冬板皮薄毛长，用作冬服。普通家多不经过什么精制，把羊皮剥下，靠阳光将血迹晒干，将肉丝刮去，浸在提取奶油后的余液（藏语称达拉水）中，过了几天再取出来晾干，用手或木条多揉搓几次，便可裁缝。制作皮衣都由男子担当。

过着游牧生活的藏族部落，由于长期生活在气候寒冷的高原上，每年夏季很短，几乎整年都是寒冷季节，即使一昼夜之间温差也很大，经常是中午热，早晚冷，夜间严寒。生活在这些地区的藏族，自然要选择既有很强的防寒作用，又散热方便、便于起居和放牧的服装，绵羊皮藏袍（皮袄）就具有这种特点。

藏袍的基本结构是宽大肥长，穿时需于腰际提起，用带束于腰间、腹前，腰后形成一个空囊，可以装物，甚至女人们还可以放置幼儿，很实用，又保暖，一般不加面子，都是光板。在白天气温上升时，可伸出右臂调解体温，天热或劳作时，根据需要可袒出双臂，将两袖系于腰间，需要时再穿上，非常方便。夜晚睡时，解开腰带，脱下双袖，铺一半盖一半便成了被子。真是一物多用，有多方面使用价值。

较讲究的男式藏袍，用豹皮作领，黑灯芯绒镶边，麝皮卷边；女式皮袄衣领多用红布或二三道宽窄不一的各色灯芯绒和一道棕色牛犊皮或马驹皮镶边。还有用羔皮缝制的加面藏袍，轻巧美观，是节日和走亲访友的礼服。用各种羔皮缝制的藏袍，多用各色灯芯绒、缎子或毛呢挂面，用锦缎或花氆氇、水獭皮镶边，用狐皮或豹皮做领。穷苦之人则只是一件不挂面子的光板皮袄，上面也没有什么装饰。在藏区缝制藏袍是男人们的事，揉皮子也由男人来揉制。男人们拿针时，针尖向内不向外，针尖向内是为了财气不外流。

藏袍因为宽、长、大，如果不系腰带，别说劳动，就连走路也很不方便，于是紧身束袍的腰带就成了不可缺少的装束。它用丝绸裁制，一般是红、黄、蓝色或浅绿色的，年轻妇女有时也用粉红色的。男子束腰带时，下摆上提与膝盖平齐，显得英武精干；女子下摆要盖住踝关节，显得身姿窈窕。腰带也是悬挂各种饰物的重要部位。男人腰间的一侧，有精致的火镰盒，铜制的装针筒，一把小藏刀。他们外出时酷爱骑马背枪挎腰刀，刀把上嵌有璁玉和红珊瑚，刀鞘上刻有龙凤图案。挎“藏刀”是生产和生活的必需，又是自卫的武器和男性美的象征。妇女腰间一侧佩有一只早晚用以吊奶桶的黄铜或白银制作的饰物钩，它的形状如一只铁锚。它被雕上象征吉祥的蝴蝶、莲花等精美图案，在腰际

闪闪发光,使她们轻盈雅丽。

此外,系腰带也有讲究,不能乱系,一般是缠上两圈之后,将腰带两头打结于后腰处,如果是家里死了人,则要将腰带两端打结于腹前,表示在居丧。

在草地上行走,必备有毡衣毡帽,无论冬夏,一遇风雪,气候骤冷,光一件皮袄有时还不行。毡衣毡帽可以防雨、挡雪,还可以御寒,尤其骑马是必备的。毡衣袖口长过手指几寸,马缰绳可拉到袖子里面,双手不会冻僵。牧民不论男女都喜戴呢帽或细皮帽,帽子花样甚多。一般夏季头戴呢制大沿礼帽,春季用毡帽,冬季还喜戴狐皮或羊羔皮制的帽子。但各地的样式也略有差异。青海黄南牧区在皮帽上绣有金丝、银线,又称"金花帽"。在果洛地区帽的颈部较长,用丝线绣上花卉,并在顶端装有红缨,垂于四周。也有戴圆形毡帽的。更常见的是狐狸皮、羊羔皮帽子,男女均可戴。

由于天气寒冷,男女均喜穿传统长筒厚底牛皮靴。靴筒用牛皮,也有用毛氆氇(即用牛绒和羊毛混纺,或单用羊毛织出来的各色料子,汉语译为"氆氇")或褐子制作,上绣古色花样,美观大方。这种长到膝盖的厚底靴,夏天可防雨,冬天可踏雪,骑在马上便于踩蹬,很适应牧区的自然环境和游牧生活的特点。

男女都蓄辫,妇女尤重视辫饰。男子头发辫成独辫盘在头顶上,也有的剪短如盖。女子成年后开始蓄辫,有的梳成双辫,有的梳成数十条小辫,披在背上,并在辫梢或特制的辫套(藏语叫"马尔顿")上挂上银盾和珠玉饰品。耳朵戴大耳环,颈间挂珊瑚项链,胸前佩佛盒(藏语为"噶乌"),手腕套银子或象牙、玉石手镯,手指戴金、银戒指。各地装饰品常有差异。每逢节日欢宴,妇女们梳装打扮起来,衣呈五彩,环佩叮当,异常美丽,独具风采。

甘南夏河一带的妇女头饰，除将头发梳编成数十根细辫，还在辫下接上黑丝线或红丝线，直坠至脚踝。另自头部起坠一宽寸许的硬布块，上缀蜡珀、玛瑙或银碗形饰物。未婚少女只梳两根辫子，辫子上缀有红布块，上排缀红珊瑚珠数行。部分妇女在头顶脑门处饰以较大的珊瑚或其他宝石。耳环都很大，圆形银质，上嵌红珊瑚或绿松石，名“那隆”。

藏族妇女发型虽美，但发辫又细又多，难于每日梳理，大体要隔一个月才由女友帮助整理一次，在梳发时不许男人在场，即便是她的丈夫也毫不例外。

藏族服饰的艺术特点是多方面的，在色彩、纹样方面的递增排比是藏族服饰的一个突出艺术特点。如藏胞非常讲究边饰，男女羔皮藏袍的衣边和袖口，常用橙、黄、绿、蓝等各色毛氆氇镶成一寸宽的花边。“川西北杂曲卡地区部落的妇女们穿的老羊皮袄或带面的羊羔皮袄的领襟，都从外沿到里边依次用蓝、绿、红、黄、白等色布镶多层边。有的还在多层边外再用豹皮或水獭皮镶一层小边。”① 这种依次递增的五彩色条，如彩虹降落人间，给人以一种活泼振奋的感觉，构成了明快而和谐的效果。藏族的许多佩饰都是从劳动生产或生活实际应用中逐渐演变而成的。也反映了藏族农牧民的爱美心理和对服装文化的创造性能。如妇女腰带上挂一银钩或铜钩是有来历的。起初，妇女们在挤奶时，为了防止乳牛惊动把奶桶碰倒，用它来勾住奶桶，后来，它渐渐失去了工具的功能，成了藏族妇女必不可少的佩物。既然成了装饰品，在它上面也就出现各种各样的雕饰和玛瑙、珊瑚、翡翠之类的高贵镶嵌，而且其形状也图案化了。同时，在腰带侧旁还饰有一个叫隆果的圆形或桃形银饰，下部有一长孔，缚

① 参见南卡诺布《川康牧区行》，120页，四川民族出版社，1988年版。

一束红绿绸带，颇为雅致美观。

藏族服装具有渊源久远的历史。吐蕃时期已经过去1000多年，由于敦煌莫高窟中一批吐蕃时期所开的洞窟被发现，我们就可以知道壁画上吐蕃人的形象，都是明显的交领左衽长袖，但腰与摆都略紧些，一律是长袍。据考古发现推断，在距今3000年左右，作为藏族前身的有关部族的衣着就已基本具备现代藏族服装的特征了。以后藏族服装的形成和发展，受着社会制度、劳动生产、心理素质、地理气候、文化交流等多种因素的影响。具有独特风格的藏族装饰艺术，是我国民族文化遗产宝库中的一个很有价值的组成部分。

总之，藏族衣着服饰多姿多彩，美观大方，但解放前穷苦农奴衣衫褴褛，不能蔽身。由于布料奇缺，牧区妇女一般在皮袍中不穿裤子。至于水獭皮镶边的羔皮皮袄等高级服装和金银珠宝等名贵装饰品，只有极少数贵族们才能享用。

二、饮　食

在从事草原畜牧业生产的藏族部落地区，人们的饮食以奶类、牛羊肉和糌粑为主，并以这三类食物单独加工或混合加工，做成酥油等各样食品。同时也食少量的面粉、大米等食物。食蔬菜、水果者极少。

1.肉食。秋冬季牛羊膘肥肉满，是屠宰的大忙季节，这时人们以煮食牛羊肉为主。牛羊肉含蛋白质较高，胆固醇含量较低，是富有营养的佳品。居住在高原的藏族靠着食肉来满足人体对热量、蛋白质和脂肪的需要。

吃牛羊肉的方法通常是煮“手抓”。即将带骨的大块生肉放进冷水锅里，佐以花椒、姜片、盐等调料，用旺火煮开，翻滚几次，至八成熟（肉中血水刚干）就捞出来供食。这种半熟的开锅肉又

鲜又嫩，肥而不腻，且愈嚼滋味愈香。因为这种大块肉不好用筷子夹，只能用手抓起来吃，所以叫“手抓”。吃“手抓”时，可以一手抓肉，一手用随身携带的小刀，一块块地把肉割下来吃；也常用牙咬住肉，用小刀顺着嘴皮把肉割断吃。

青海藏族牧民在招待客人时，多用羊的胸叉和肋条肉，把这种肥瘦相间的肉给客人吃，以表达主人的盛情。牛羊的头和小腿部的肉由帐房主人自食。家中若有贵客光临，多以羊尾巴款待，在羊尾梢，还留有一绺白色的毛，藏族视白色为大吉大利，给尊贵客人献白羊的尾，是古老的习俗。肩胛骨的肉细嫩可口，安多藏语把这个部位叫“苏花”。如果某个青年人在他的女友家吃到了“苏花”，他会欣喜若狂。因为，这是帐房主人表示，他已获得老两口的欢心，同意把他们的女儿嫁给他了。

肉食除煮熟的牛羊肉外，还做风干肉，以备来年春末夏初时享用。在藏北牧区冬宰后，各家各户都将大批带骨牛羊肉割成条状，或将整腔羊肉放在用石头或牛粪堆成的圆形储藏窑内风干，顶上用牛皮或氆氇盖上数月后便成了风干肉，便于保存。第二年吃时，或用火烤，或则生吃，味道很美。在青海海南藏区，初冬牛羊肥壮之际，家家都有忙着宰杀肉畜，储存“冻肉”之习。冷冻储存的方法，一般是采用“吾次”法。即把绵羊宰杀后，不剥皮，剖开腹腔将下水取出拾掇干净，待凉透后用羊肚包好，再装回整腔羊体内缝合，让其自然冷冻。在冬天，或春末夏初可随时取食。

藏族牧区在屠宰时也自制灌肠。杀牛宰羊时，第一顿要吃胸叉肉和灌肠。灌肠有血肠、肉肠、面肠和肝肠之分。血肠是肠中灌进鲜牛羊血，拌以花椒和盐，扎口后，放到水锅里煮，当肠内的血进入半凝固状态时，就捞出，捏住两端边吃边吮，味道鲜美，营养丰富。牧民认为吃血肠有益气补血的功效，妇女产后一般

要宰杀羯羊,吃新鲜肉和血肠,以滋补身体。肉肠也叫肥肠,用羊大肠制作。在切细的碎肉丁里加上调料,从带油大肠的细段往粗段边装边翻,装完后以慢火炖熟。面肠,是以面为主,用切碎的羊油和少许肉丁放入搅拌成糊状的面粉里加入调料灌制而成。可以煮着吃,还可将煮熟的面肠切成段在火上烤着吃。肝肠灌得是羊的肝脏碎丁,再加入适量的羊油、调料煮熟即可,其味道鲜美脆嫩,牧民认为吃肝肠能使目光敏锐。按藏族习惯,灌肠和屠宰都是男人的事。

藏族牧民吃肉和灌肠时,由帐房主妇给每人面前各分配一份,包括客人在内。他们认为锅里的食物是公有的,放到某个人面前时,才归他个人所有。如果分配给某个人的肉食不够吃,不能再要,吃不完剩下的,下次进食时还摆在他面前,由他自己来处理。

2.奶制品。以牦牛奶制成的酸奶、干酪和酥油也是牧民的日常食品,营养价值很高,这些都是家庭手工制作的。干酪是用提取酥油后已经发酸的乳酪经晒干制成的碎粒,也叫奶渣,安多藏语称之为“曲拉”;酥油是从牦牛奶或羊奶中搅出的,实际就是黄油(奶油),牧民拌糌粑、点灯都离不开它。

用鲜牛奶酿制成的酸奶,是老幼人人喜食的佳品。其制作方法是:将新鲜奶子煮沸倒在容器中放温,加上少量的酸奶作发酵剂,搅匀放在温度适宜的地方几小时后,奶子凝固成嫩豆腐状,即成酸甜可口的酸奶。酸奶,奶香中略带酸味,不仅能清凉消暑,且有镇静、催眠、开胃、补气的作用。不少老年人在夏季常以酸奶为主食,都认为,是酸奶使他们延年益寿。酸奶也是招待客人的最佳食品,凡是招待贵宾,或举行宴席时,最后一项必须给每位来宾端上一碗酸奶吃。川西北和青海果洛藏区在举行婚礼时,要让一位名字吉利的姑娘,用一银勺舀上最佳的酸奶往新

娘左手掌心倒三次，乃是娶媳妇的礼仪当中较为重要的一项规矩。

有人考证，自魏晋以后，北方游牧民族的乳制品已开始传入汉族地区。北魏贾思勰在《齐民要术》中，已有甜酪、酸酪、干酪等各种乳制品的记载。在藏族史诗《格萨尔王传》中也有关于酸奶的记载。可见，藏族吃酸奶已有1000多年的历史了。

3.糌粑是牧民一年四季均吃的食品。糌粑（藏语音译，相当于汉族的炒面），是将青稞炒熟后用手推磨加工成的细面。吃时，先在碗里放上酥油、干酪（曲拉）和砂糖，然后倒入热茶水，待酥油和糖化开后，再喝掉一半茶，最后放入糌粑，用手搅拌均匀，捏成糌粑团即可食用，这是最常见的吃法。为了保持糌粑的香味，牧民们一般只磨几天的糌粑，吃完再炒再磨，每家牧民都有一个手推小石磨，非常方便。

糌粑还有几种食法，有的在酥油茶中加入糌粑，搅成稀糊喝。这种吃法，往往再加上一点奶渣，味道更佳。有的在碗的半边放糌粑，半边倒酥油茶，边喝酥油茶，边用舌舔糌粑，并不断添酥油茶，直到吃饱喝足为止。还有一种吃法是用磨得较粗的糌粑，加入奶渣和刚炒出来的青稞混合煮一会，然后加肉、面疙瘩、盐等混合煮成稀粥喝，藏语叫“吐巴”。由于糌粑吃法简单，便于携带，易于保存，味香耐饥，适宜游牧生活，因此可以说糌粑是牧民常年食用的一种方便食品。牧民们外出走圈放牧，只要随身带上“撒达”（形似褡裢的毛织小口袋），一边装炒面，一边装酥油盒、曲拉和碗，不管走到哪里，只要支起锅灶，烧开茶水就可以吃上一顿喷香可口的糌粑了。以上均是牧民的主食。甘南地区牧民在旅行时，晚餐常吃些面片或是白水煮的牛羊肉。早上，为便利起见，一起来先烧上一锅茶水，再匆匆梳洗后，即拌上一碗糌粑吃了立即拔帐起行。行至中午，先觅水烧茶，只须有茶水和酥

油糌粑，即可充饥解渴，继续前进了，到傍晚牛马都松了绊，帐房也搭好以后，才能好好的吃一餐面食或白水煮的牛羊肉。

在牧区，蕨麻（藏语，汉语称人参果）是常见的野生副食品。每到秋末或春初，牧区藏族妇女和儿童，便成群结队地去挖蕨麻，晒干后储存。其味甜，有补血益气的效用。一般的吃法是将大米和蕨麻熬成粥，并加糖和酥油，或者先把蕨麻和大米分别煮熟，然后一起盛在碗里，再加糖和酥油液，牧民称之为"蕨麻哲色"，不但是牧民非常喜欢吃的食品，也是招待客人的上等食品。在传统节日，藏族牧民还用蕨麻自制一种糕点，即将蕨麻炒熟后与曲拉一起磨碎，用糖和酥油液混合在一起，倒入圆形浅底器皿中，在上面镶上几颗红枣，待酥油冷却凝固后，从器皿中扣出，就成为一种圆形的甜食，叫作"欣"。用枣点缀的"欣"是牧区藏族群众的糕点。"欣"大小不一，牧民们常把它当作节日佳食和待客串亲的礼品。

4.茶是藏族日常生活中不可缺少的必需品。进餐时非先喝茶不可，吃糌粑之后，也必须喝茶，且喝的数量很多。由于高原气候寒冷，他们饮用的茶不是红茶和绿茶，全用热性茶，主要有湖南益阳产的茯茶，四川松潘产的大茶和云南产的沱茶。其中以湖南茯茶为常见，这种茯茶，对食物的消化能起催化作用，饮用时辅之以精盐等，既能消渴导食，又能增加人体的热量，保持温暖，为藏族群众最喜欢的饮料。藏族牧民把茶分为清茶、奶茶和酥油茶三种。清茶里不加牛奶或酥油；奶茶是煮好的清茶里再倒进适量的鲜奶后滚沸而成的。奶茶味美香甜，能解除疲劳。著名的酥油茶是用酥油、砖茶（或沱茶）和精盐制成的。做酥油茶需用一个特制的茶桶，桶细长，中间有一顶端嵌圆木板的棍，能在桶中上下搅动。做茶时，先把茶水熬好，去掉茶叶，倒入打茶桶中，再放入少量酥油和盐巴，有的还要加上花椒、草果之类

的佐料,然后用双手将顶端嵌圆木板的棍在桶中上下打动,这叫打茶。直到使茶水、酥油和盐巴融为一体,即成酥油茶。打好的酥油茶比甜茶色深些,有股浓浓的酥油味,有滋补作用。藏族人民以酥油茶待客,将打好的酥油茶倒进铁壶,煨在火旁,随喝随倒。如有客人拜访,家庭主妇就会端出清香可口的酥油茶,恭恭敬敬地捧到客人面前。在牧区,常因为缺少用木料或竹子做的打茶筒,就在奶茶里放上一块酥油,也充作酥油茶。

茶对高原牧民身体健康有特殊好处,由于藏区的主食是牛羊肉和糌粑,这些都是酸性食品,牧民在很少食碱性食物的情况下,大量饮茶可以使身体内维持酸碱平衡。特别是茶中的芳香油能溶解脂肪,消食解腻,有助于消化。其次,高原居民在缺氧的自然条件下,需要补充比平原地区较多的水分。牧民正是用大量饮茶的方法来维持体内水的平衡和正常代谢的。第三,牧民不习惯食用蔬菜与水果,但他们并不患维生素缺乏症。原因也在于经常饮茶,茶中含有多种维生素的缘故。可见,常住高原的藏族牧民饮茶对于维持健康是有特殊好处的。所以在他们的锅台上,经常不离茶壶。牧民每天一般饮四次茶,每次茶都有专门的名称,早茶叫"囊加",清晨,喝早茶时,在碗底放上少许炒面,一撮曲拉和一片酥油,然后倒入奶茶。等把茶喝足以后,才把碗底的食物用手指搅成面糊吃净,这种早点,藏语叫作"斗麻"。中午的茶叫"椎加",到了中午时刻,除了饮茶,还要吃一顿糌粑,有条件的,要吃一些烤饼、灌肠之类的冷食。下午四五点时,放牧中间再回来加餐一次,这种午后茶,藏语叫"斜日加",喝饱茶以后,要用手指拌一碗糌粑吃。晚茶,藏语叫"贡加",人们从晚饭后就盘坐在牛粪火旁,端着热茶边吹边喝,一直喝到睡觉之前. 四次茶接着四顿饭,所以在藏语中常以茶代饭。问你喝早茶没有,就等于问你吃早饭没有。

据史料记载,藏族饮茶至少始于唐朝。7世纪文成公主进藏时,在带入藏区的百物中,就有茶叶,说明藏区早就存在饮茶之风,同时也反映了藏汉两族的亲密关系。另据李肇《唐国史补》下卷记载吐蕃赞普帐中已有许多内地名茶。宋朝建国以后,茶叶生产有更大发展,在接近藏区的几个地方设立马市专门经营以内地茶叶换取藏族马匹的事宜,这就是历史上的“茶马互市”。宋人洪中孚说:“蕃部日饮酥酪,恃茶为命”,[①] 也说明茶叶在当时已成为藏区“日不可缺”的饮食必需品。但是,在解放前,茶叶由官方和奸商操纵,价格十分昂贵,许多贫苦牧民喝不起茶,有的把一种野生灌木叶子当茶叶用。有的喝“白茶”,即在开水中加入少量奶汁和盐的饮料,并不是茶。

牧民的饮料主要是茶,其次是青稞酒。青稞酒是藏族同胞男女老少都喜喝的饮料,红白喜事时,更不可缺少。这种酒是用高原特产青稞酿成的,味微酸,和啤酒相近。藏族同胞把敬青稞酒作为接待贵客的一种礼节。

餐具方面,牧区藏族用餐或饮茶都用一种小碗,有木碗、陶瓷碗和银碗等。用桃、杏木镟成的碗,十分受人喜爱,它花纹细腻,造形美观,实用耐久,有散热慢的优点。一般活佛、头人用的木碗还镶以银衬和雕花银边或全部用银子包成,显得名贵富有。

对茶碗的使用也很讲究,主要是凭借碗的图案和花色来区分使用者的社会地位。活佛、有威望的僧侣和与他们地位相等的客人使用最上等的碗,碗上描龙绘凤,或画有八吉祥物或雄狮图案,以灿黄为底色。一般的僧侣、老年人、部落里的知名人士和与他们地位相等的客人使用第二等的碗,碗上有半透明花纹,以浅蓝为底色。亲朋邻友等一般客人使用的碗画有牡丹一类花

① 转引自《西北民族研究》,74页,1988年第2期。

朵，以雪白为底色。至于仅仅描有蓝边的纯白碗，那是帐房主人用的。

牧民用的碗，不论是帐房的家庭成员或客人，哪个人用哪只碗都固定不变，出门拜访亲友或旅行，都随带怀中。藏北牧民每人有两个小木碗，一个吃吐巴、酸奶、糌粑、肉等食物，另一个喝茶。牧民使用的炊器有大小不同的平底铜锅、铁勺和铜壶，现在也用上了铝锅和钢精壶。安多牧民家庭的炊器分为三套，一套为熬奶子、做酸奶的几个锅和舀搅奶子的大勺子。第二套为煮肉类食物、煮吐巴的几个锅和勺子。第三套为烧水和烧茶的壶。

牧区烧茶、煮饭、烤火取暖的燃料是晒干的牛粪和羊粪，只要勤拣勤晒，是取之不尽的。

三、居　住

藏族部落的住房分为帐房和土房两类。在牧区人们住帐房，在农业区住土木结构的平顶房或碉楼。牧区有些地方也有房屋存放杂物及供老弱居住。

藏族部落群众多数以游牧为生，一般均住帐房。因牧民的生活来源主要依靠他们所拥有的牲畜，而牲畜是逐草而居，春夏秋冬各个季节均要赶着畜群搬迁。因此，固定房屋对他们没有多大用处。于是，便于搬迁的帐房就成了藏族牧民祖祖辈辈的家。它质料粗厚耐磨，可以防御风、雨、雹、雪。便于支拆驮运，适宜于牧民逐水草而居。

帐房分两类，一类是牛毛帐房。一般均为黑色，被称为黑牛毛帐房，这是藏族牧民普遍使用的。每年夏初，当牦牛将要脱换新毛之际，牧民们把它身上的毛拔下，捻成毛线，然后用手工织成宽六七寸，长丈余的褐子，这就是缝制帐房的原料。根据自家人口的多少，再将一片片的褐子用细毛绳拼起来缝制成或大或

小的帐房。织一顶中等帐房约需 150 斤牛毛，一般帐房呈四方形，搭起时，先在中间支上两根或三根木柱，上面再架一根或两根木椽作横梁顶住帐顶，即可将帐篷撑起。然后将外围四周用十数根至数十根牛毛绳拉住，绳子的一端与帐顶拴结，牵另一端至帐外，拴在远处的木桩或铁桩上。拉紧后就使得帐房平展、稳固，再用小木桩钉住帐篷四壁底部的小绳扣，帐房四壁也崩紧固定。手脚麻利的牧民们一般只需短短几十分钟就能搭起一顶帐房。游牧搬迁时，拔桩叠帐，驮于牦牛背上即可运走，十分方便。帐房面积一般为二三十平方米，顶高一米七八。顶部正中留有天窗，约宽一尺，长丈余，可以开合。打开可通风、采光、排烟、散热，盖上后能防风雨，保温暖。在帐篷前面，分成两片，可当门户出入。帐篷内无床铺和桌椅，只在地面铺上毯子、毡或牛羊皮作为坐垫。帐篷的中间用土垒锅灶，锅灶后面紧连着燃料仓，点火时把牛羊粪(即燃料)拨到锅底。灶的两面有通风窟窿，因而火燃起来很旺。锅灶和燃料仓把帐房自然分成两半，从帐篷里向外看，左半边通常是男人的居处，来男客也住在这里。右半边是妇女们的居处，也是厨房，奶酪、酥油等奶制品主要在这儿制作存放。左上席的木柜上供奉着佛像或佛的画像及经典，并陈设净水碗和酥油灯，帐篷内四周还排列着约一米高的衣箱和装有青稞的牛皮口袋或羊毛口袋，上面覆盖着长条白底黑花纹的羊毛褐毯，显得整齐美观。在进门的角落里堆放着背水、盛奶和打酥油用的各类木桶。晚上睡觉时都是地铺，地下铺上毛毡或牛羊皮，上盖氆氇，有的只是将身子缩做一团，裹上皮袄。有的牧民还在帐房四周用草坯或粪饼垒成一人高的墙圈，既可御寒风，又可为牛羊的栅栏。

牧民们除牛毛帐房外，往往还有一两顶小白布帐篷。有一种人字形的白布帐篷，供老人、青年和客人居住，它比牛毛帐篷

小，轻巧、漂亮，便于驮运，一般是牧民参加赛马会或夏季游牧时使用，这种小帐篷里只住人，锅台筑于帐外。还有一种六角形的白布高大帐篷，一般在周围镶上黑色、蓝色或棕色的布边，里面加一层有色布料，外面画有带宗教色彩的图案，这类帐篷过去多见于寺院或举行宗教仪式的场所。解放以后，也有用这种帐篷作会议室或文化室的。青海果洛地区牧民一般均住牛毛帐房，因家庭财产、人口的多寡而大小不同。一般为二三十平方米，小的则只有十几平米。个别土官、头人在农区置有土房庄院，但多以帐房为主。玉树地区藏族住的帐房的形式呈六角形，好像蜘蛛的身体，各角均以木杆连绳子紧拉帐房的六个角，好像蜘蛛的六只脚。

搭帐篷时，为了避风、向阳、防涝，一般都选择在地势稍高而平坦的倚山傍水处。头人为了显示其“尊贵”，不与牧民混居，在帐圈的最上位，水的上游，独立下帐房。大头人的帐房门外还要竖一根铜顶“麻尼杆”，上面绷着经文布，以示炫耀。其他人则只能在帐房绳上挂些“麻尼布”。同时帐篷位置也随气候而有变动，在夏天多移往向阳的青山，不仅凉快而且山上草多，牛羊吃草方便，秋季草籽成熟，牲畜急于抢食草头，牧民的帐房随着畜群移动迁往平滩，只有到了冬天，约旧历十月，草原开始封冻，牧民们才赶着畜群返回到山谷间避风、向阳较暖的地方，藏语称冬季牧场为“更沙”，俗称为冬窝子。度过风雪交加的寒冷冬季。

一顶牛毛帐房可以用上十多年，换上新帐篷时，本部落的人们还要来庆贺一番，等于乔迁之喜，主人要设筵招待。

解放前，穷苦牧民的帐篷又矮又小，一用就是一二十年，旧帐篷经过多年的风吹日晒，已千疮百孔，遇到暴风骤雨，“帐篷外面落大雨，帐篷里面下小雨，燃料淋湿难举炊，站立坐卧无干土”。

在定居的农村部落群众多住于房屋中。西藏和四川、云南一带藏族的传统住房为碉房，以石砌墙，窗户少而小，像碉堡的枪口，因而室内光线暗淡。平时窗户外挂有白底黑边的帘子，富有民族色彩。碉房大都依山而建，高低错落，远望犹如层层堡垒，颇为壮观。这种形式的房屋，除寺院外已逐渐减少。在农业区和半农半牧区，如青海的海东地区和黄南的同仁、尖扎一带多建平顶的楼房或平房。由于自然环境和个人生活条件的不同，各地区的建筑形式也有差异。如靠近森林的住房上下和四壁都用木料，靠石山的多用石料，富有的多住楼房，平民家多住平房。楼房一般三层，中层住人，下层圈畜，上层晒谷物、安佛堂，也有高至五层者。嘉绒藏族土司官寨，比民房高大，是四合院，三四层，几十甚至百余间。最上一层住土司、当差，百姓和牲口住下层。正房中间为经堂，其他房屋为储藏室、牢狱、公堂、武器库等，官寨近旁建有高大碉楼，用以防卫。另一种是一般百姓住的平房，以石块或夯土筑墙，上架以木梁和树枝等，再上铺泥抹平，形如碉房。室内住人，室外筑围墙以圈牲畜。多建于向阳高处，坐北向南。青海玉树、果洛地区一些峡谷地带的小块农业区也有一种被称为"碉房"的房屋。房屋墙用片石和泥巴垒砌而成，房顶四周有矮墙。外墙用石，其厚度都在一米左右。碉房有楼，多为两层的平顶建筑。个别富裕人家也有三层的，楼上常设佛堂，供有佛像，室内整齐清洁，一般请喇嘛来家，即住在佛堂里，表示尊敬。上下楼的楼梯是用一种圆木做成的独木梯，圆木上砍有一个个可以踩脚的台阶，供上下走动。中层为人的住室，内屋多为两大间，一间为灶房，一间为住房，有连锅的暖炕。房内周围放碗架、面柜等器物，炕上有长条形的藏式炕桌。房屋的椽檐，窗户及大门，均施以重彩，颜色鲜艳，富有民族色彩。房屋周围习惯上还筑有一道高约三米的围墙，使牲畜不能随意跑出，并

防止被盗。青海海东地区和海南、黄南州的农业区藏族住房,均系土木结构,富裕人家有楼房,一般都是平顶立体四合院式的房屋,分为灶房、卧室、佛堂、畜圈、贮藏室,放置木柴的柴廊、草房、厕所等八处。夜宿连灶热炕。在青海海南的田野上,有一座座轮廓,独具特色。在这里,藏胞的住房同汉族的轮廓相同,只是内部装饰、摆设略有不同。以户为单位的庄廓用黄土夯筑成方形院墙,墙高约三四米,底宽一米多,院子占地面积一亩左右。大门楼两边多为砖砌,门楼上用有花纹的雕木装饰。院内两面或三面盖房,房屋多为土木结构,房前有较宽的走廊,廊檐下的枋柱刻有花纹图案,精致优美。庭院内一般建有花坛,栽花种树,环境安静幽雅。藏族住宅一般三间合为堂房,卧室连着厨房,锅灶连着土炕,作熟饭炕也热了,一家老小围在一张小炕桌上共同进餐。打庄廓时,可就地取材,操作简单。庄廓有御严寒,防风沙的作用,适应当地的气候条件和人们的生活习惯。

四、行　旅

藏族牧民居住地区都是海拔四五千米以上的高寒地带,除高寒缺氧外,还存在雪山环绕、山高谷深、沼泽地带和河流湖泊众多等复杂的地形特点,使这里在交通运输和行旅方面一直十分困难。过去道路不通,交通阻塞,一般外出多骑马,没有马的骑牛,马匹是青藏高原上的主要交通工具,外出拜访亲友或经商不论男女都乘马代步,计算路程也以单马行程计算,一天单马约走 90—100 里不等。马是“牧民的翅膀”,男女老幼都会骑马,所以,爱马和善骑成了藏族牧民的传统。甘青草原在古代就因盛产良马闻名。马虽快速灵便,但比较名贵,且不易喂养,因此解放前贫苦牧民养马不多,头人和富裕牧民才有马群。由于马在牧区生活中占有重要的地位,因而对于马的鞍具辔头的制作则

非常讲究。马鞍装饰随主人的等级和地位而有明显的区别。

牧民在乘马旅行时，携带简单，以褐衫或毡衣、毡帽为雨具，除身上穿戴而外，仅带小铜锅一只，羊皮风箱糌粑袋，内装酥油茶叶等，歇下来即可烧火熬茶备餐。束装前进中，约到午后三四点时，择一块繁茂的水草地歇宿，放马寻食。到夜间寻一稍干的平地，以马鞍为枕，以马背毡子或栽绒被套铺地，解带入睡，并用氆氇褐衫或毡衣盖于外面，下雨降雪都不怕。

关于物资运输，由于解放前牧区一无公路，二无汽车，所有运输全凭马载牛驮。马能急步驰走，牛善负重远行。牧区的牦牛身躯高大，长长的被毛，弯曲而对称的犄角，滚圆的大眼睛，使初见的人望而生畏，其实它是一种极温顺的家畜。牦牛具有较强的运输能力，善走险路。牧民们的运输和搬迁任务主要靠它来承担。它驮物不但在平地行走自如，且能爬高山如履平地，登四五千米高寒地区而不惧寒冷和空气稀薄，能在大雪纷纷、积雪很深的草原上识别道路，长途运行，故有"高原之舟"的美称。

农业区运输还靠毛驴和骡帮。骡子高大而有力，被视为上乘运输畜力；毛驴虽矮小，但有耐力，也是不可缺少的驮运牲畜。访亲问友，若路程不远，多半还是骑驴，因驴所需饲料不多，易于照料。

第四节　部落民俗

藏族部落的民俗，包括各种节庆活动、祭祀礼仪，以及喜婚丧葬等日常生活中的礼俗禁忌等等。其中如婚礼、服饰等已在前面作过介绍。从这些民俗当中，我们不仅可以了解到藏族部落社会的风土人情、生活习惯，窥见藏族部落社会文化的全貌或个个侧面，还可以了解藏族牧民的心理素质、社会道德规范，以

及牧区精神文明方面的民族特色、地方特色和宗教特色。

一、绚丽多彩的民族节日

藏族部落有许多绚丽多彩、别具一格的民族节日，从节日的基本主题来看，除传统的年节以外，还有许多原本属于宗教性的节日，由于藏族普遍信教，因而也成了部落群众的节日，此外还有一些属于民俗习惯的活动，人们也称之为节日。这些节日都具有浓郁的民族特色和宗教特色，是藏族风俗习惯的重要组成部分，与藏族的经济生产活动、文化生活、宗教信仰及自然环境等有着密切的关系。它集中形象地反映了藏族人民的共同心理素质、性格特征和理想愿望。这里仅就其中主要的节日作简要叙述。

1. 藏历新年。藏历新年在牧区或农村是一年之中最隆重的传统节日。藏历年在牧区有大年小年之分，大年是普遍过的年，按阴历计算，和汉族的春节在时间上大体一致，有时因为闰月而晚一个月。小年只有少数地方的部分牧民过，时间为藏历十月三十日一天，故只叙述藏历大年的活动。

过年之前，为了欢度佳节，人们从藏历十二月初开始，家家户户便忙碌起来。在牧区，男人出外采购新衣帽、衣料、糖、酒、米、面、茶等，准备年货，做新衣服等，女人们忙着准备蕨麻（人参果）、磨炒面、打酥油、油炸面食，做藏民糕点“欣”（ཞུན）等，还要洗头编辫子。从腊月二十三日起，居住在寺院附近的牧民们带上蕨麻和酸奶去寺院向僧众奉献，腊月二十九、三十日除夕下午，各寺院抛撒驱魔送鬼的食子，祈祷新年里牧民免受灾害，许多牧民家庭都要用干面粉在帐房正中撒上“八吉祥徽”，在帐房门口用石灰粉画“卍”形以兆吉祥如意、生命永固。这天晚上全家团聚吃“够吐”，具有吃年饭的含义。“够”是“九”，“吐”是“吐

巴”,意为粥。“够吐”是用九种东西煮成的粥,相当于汉族的八宝粥饭,具体是哪九种东西各说不一,一说是大米、糌粑、萝卜干、豌豆、肉、茶叶、麦面、人参果、奶渣等,实际上藏语中的“九”数代表多的意思,不一定必须够上九种。

除夕,牧民们要将家里打扫干净,并摆放过年吃的各种食物。有的地方要将许多吉祥形的油炸面食在盘子里横一层、竖一层地堆成两座塔形放在桌子上,将冰糖、青稞酒、人参果放在油炸面食前面,酸奶、茶叶放在油炸面食左右两边,还要放上预先准备好的切马(ཕྱེ་མར)。“切马”就是在一个盘子里把酥油和糌粑合在一起堆成堆,顶部插一象征吉祥的八宝图木牌,其上用酥油捏成日、月、宝贝装饰。在西藏是一个画有彩图的长方体五谷斗,斗内装满用酥油拌成的糌粑、炒麦粒和人参果等食品,上面插上青稞穗、鸡冠花和用酥油做的彩花板。用它象征新的一年里五谷丰登、人畜兴旺。在农区部落的人们还在大门口贴上绘有狮子、龙等吉祥物的年画和藏文对联。

大年初一早晨,牧民们都早早起床,妇女们去到河边背回“吉祥水”(也叫“星水”,即星星消失前的水)。然后唤醒全家穿上节日盛装,梳洗打扮之后,按长幼依次坐定。长辈从“切马”中拈一点糌粑向空中抛去,表示敬神、敬菩萨,然后长辈按顺序祝贺“扎西德勒”(吉祥如意),后辈总要回贺:“祝您身体健康、永远幸福,预祝明年新年全家又如此团聚欢庆。”仪式毕,便喝酥油茶,吃各种食物,互敬青稞酒。早饭后,一般是先到寺庙磕头、转经。

大年初一主要是欢庆,多数藏族人家闭门欢聚。初二进行各种娱乐活动,初三开始走亲访友,互相串门拜年,彼此邀请作客,一般持续三至五天。过年期间大家见面都互道“洛色尔桑”(新年好)、“扎西德勒”(吉祥如意)。过新年时,演唱藏戏、跳锅

庄和弦子舞。有些地区部落还举行赛马、射箭、摔跤、拔河、跳高绳、下棋、唱歌、跳舞等各种娱乐活动,极为热闹欢快。

2.祈祷节。藏历正月(与农历往往一致),是藏族部落群众参加宗教活动最多的一个月,据藏传佛教信徒传说,佛祖释迦牟尼在这月的初一至十五日的半个月时间内,演示了十五种神变术,胜过了六名外道祖师,使他们也都改信了佛教,后来人们便将这正月称为"神变月"。为了纪念佛祖显示神变的胜利,各个藏传佛教寺院于每年正月期间都要举行祈祷法会(又译祈愿大法会,藏语称却楚莫兰木钦莫),所以又被称为祈祷节。拉萨三大寺于每年藏历正月初四至二十五日举行,共21天。青海塔尔寺于每年正月初八至十五日举行,共8天。甘南拉卜楞寺在每年初三至十七日举行,共15天。在这期间,寺院本身除在大经堂聚会诵经外,还要举行晒大佛、跳神舞等大型的公开活动。因之在一年之中,算是规模最大、最隆重的宗教节日。各地部落群众,不分男女老幼,都要前往参加瞻仰膜拜,或去本部落寺院,或去塔尔寺或拉卜楞,有的甚至远去拉萨三大寺,有的还甚至从自己家门口一步一个头地叩到目的地,除瞻仰圣地,膜拜佛、菩萨外,主要在于祈祷佛、菩萨保佑消除罪孽,消除一切灾难,使亡人获得超度,使自己和家人获得平安幸福。

3.酥油灯节。藏历正月十五,是藏传佛教祈祷节的高潮时节,这天晚上,青、藏、川、甘等藏区各地佛教寺院都举行点酥油灯盛会。除点燃许多酥油灯外,还抬出早已准备好的各种彩塑的花架,即用彩色酥油塑造的各种佛像、神话人物、飞禽走兽、花草树木等与酥油灯同时摆供。五光十色,灯火辉煌,蔚为壮观。前来观赏瞻仰者,往往人山人海,络绎不绝。其中青海塔尔寺和拉萨大昭寺的酥油花灯会远近驰名。塔尔寺得名于大金瓦殿内为纪念格鲁派创始人宗喀巴而建的大银塔,藏语称为"衮本贤巴

林”，意思是“十万狮子吼佛的弥勒寺”。塔尔寺灯节在每年农历正月十五日举行，入夜，点起酥油灯，彻夜不熄。塔尔寺(上下花院)的喇嘛艺人用各种色彩合入纯净酥油制作的油塑艺术品酥油花，色彩绚丽，雕塑精巧，内容也丰富多彩。既有花红叶绿的奇花异草，景色壮丽的山水图画，也有千姿百态的珍禽异兽和小巧玲珑的亭台楼阁，还有许多形态逼真的佛像和神话人物等，每个形象都栩栩如生，使观赏者为之叹绝，深受广大藏族人民喜爱。这些作品的题材，每年变化，不拘一格，有单一题材的，也有综合题材的，多为佛经故事和神话传说，如释迦牟尼生平、唐玄奘法师西天取经等，也有历史故事和民间传说，如文成公主进藏、《智美更登》等。从每年农历十月着手筹备，以三四个月制作完成，次年正月十五晚上展出。

关于酥油花的来历，有两种说法。其一是宗喀巴大师为纪念佛祖释迦牟尼，于藏历正月初八至十五日在拉萨大昭寺组织了一次发愿祈祷大法会，在此期间，宗喀巴曾做一梦，梦中荆棘变成了明灯，杂草化为鲜花，无数奇珍异宝，五光十色，灿烂夺目，醒后为了再现梦境，宗喀巴组织僧人用酥油塑成各种花卉树木、奇珍异宝连同无数酥油灯供奉佛前，此后一直延续下来，形成了供养酥油花的传统习惯。第二种说法认为，酥油花首创于西藏。唐太宗的宗室女文成公主进藏和藏王松赞干布完婚时，曾从长安带去释迦牟尼佛像一尊，供奉在拉萨大昭寺。后宗喀巴学佛成功后，于明朝永乐年间首创祈愿大法会。高原严寒季节，无鲜花献佛，僧众为表崇敬之心，特用酥油做成一束花，供献在佛像前。后来喇嘛艺人不断培育这枝艺术之花，并世代相传。不过，这个古老的传统宗教节日受到群众如此重视和钟爱，更主要的还是出于人们对美好生活的追求和热爱。藏族人民是十分爱花的，他们虽在恶劣的气候条件里，仍向大自然挑战，千方百

计种花栽花，表达自已对生活的热爱，对美的追求。正因为这样，酥袖灯节至今仍在流传。

4.祭神节和赛马会。藏族每一部落每年都有祭神山和向当地山神献箭献旗的典礼，典礼完了，接着就举行赛马会。赛马会是牧区极为隆重的一个民俗节日。一般在农历五六月间，水草丰美、马匹强壮、气候宜人时择日举行，具体时间要依当地山神的神话而定。赛马场设在神山下面比较开阔平坦的草滩上，赛马会前几天，人们纷纷带着帐篷来到神山下面的赛马场周围住下。赛马会开始前先请当地活佛喇嘛念经，举行烟祭神灵仪规。牧民们燃起“桑”堆，煨桑献祭，并向神山献旗，在山上垒嘛尼堆，挂上新的经幡，将奶渣、酥油等供品供于神山之上，祈祷神灵保佑吉祥平安，人畜兴旺。

赛马会大小规模不等，但一般都有赛走马、骑马拾物、骑马打枪、射箭等项目。动人心弦的赛走马，主要比赛马的奔驰速度，比谁的马跑得快。有起点和终点，鸣枪或吹哨为号，百马齐出，以到达终点的先后定名次，颇为精彩。骑马拾物表演，主要赛骑士的技能，赛马者在骑马奔跑过程中，表演各种复杂惊险的动作，如在速跑中俯身拣起地面的哈达，用手摘花、拔旗，从马颈下绕过又重骑上马等。骑马打枪时，骑手在马上一边奔跑，一面射击，比谁的马跑得快、枪打得准，获胜者则披红戴花，被亲友簇拥着连饮敬酒。

跑马射箭，是藏族人民普遍爱好的体育活动。比赛前，各地的青年射箭手们精心用牛角和木杆铁簇羽尾制作拉力大、弹性强而且醒目美观的弓箭。比赛时，一群群强悍骁勇的青年，身穿过去骑手的传统紧身服装，蹬皮靴，腰挎箭袋，背负硬弓，骑着用哈达羽花及铜铃打扮起来的骏马，意气风发地进行跑马射箭。比赛结束时，人们向优胜者献上哈达、美酒等，以示祝贺。比赛

获胜之马扬名受宠,还要披红挂彩,以示荣耀。赛马活动可以说是一个民族形式的体育大会。

5.转山会(朝山会)。藏区各地除每年举行一次祭山神节,同时进行煨桑(烟祭)和赛马活动外,还定期举行当地或全藏区对某个著名神山如冈底斯山、西藏杂日、青海阿尼玛卿雪山的朝拜转山活动,名之为转山会。四川省甘孜藏族自治州康定地区的藏族人民,将每年农历四月初八的浴佛节定为有名的转山会。传说这一天是释迦牟尼的诞辰。有九龙吐水,为佛祖沐浴。每年转山会期间,春暖花开,播种结束,稍有闲暇,藏族同胞都穿起节日盛装,赶马拉车,带着美酒佳肴以及帐篷灶具从四面八方云集康定,上跑马山拜佛,载歌载舞举行一年一度的转山拜佛活动,祈祷神佛保佑人畜兴旺、五谷丰收。在跑马山坡草地搭起帐篷,支起简单的锅灶,熬茶做饭。各地转山会时间略有差异,但内容大致相同,性质是一样的,表现了藏族人民热爱大自然,乐观豪爽的性格以及追求幸福美好生活的愿望。

6.沐浴节。沐浴节(ཆབ་ཁྲུས་དུས་ཆེན)是藏族特有的节日。这种藏族一年一度的沐浴活动,一般在藏历七月六日至十二日举行,历时七天。这个时间恰逢夏末秋初,江河澄清,气候宜人,水温较高。只要附近有江河,家家户户不分男女老少都要到河中去洗澡,一般是男人们在水的上游,女人们在下游,欢度一年一度的沐浴节,并已成为群众性传统的风俗。在沐浴节这七天中,人们除天天到河边沐浴、洗头、洗身外,还要洗衣服、洗被褥,洗去一身的污垢,游泳嬉戏,消除疲劳。据说这时的河水就像"圣水",洗澡有如药浴,可以涤邪祛秽,消除灾病,确保终年身体健康。所以沐浴节既是藏族人民所喜爱的传统节日,又是一年一度最彻底的群众性的卫生活动。相传"很早以前的一个秋天,高原上发生了罕见的瘟疫,人畜大量死亡。大慈大悲的观音菩

萨为了救黎民于苦海，派七仙女从玉液池取来七瓶仙水，倒在藏区所有的河流溪水里。当夜，老百姓都在梦中看到一个面黄肌瘦，遍体疮痍的姑娘跳进一条清澈的河水中沐浴后，不但病态全无，而且容颜焕发，变成了一个非常健康美丽的姑娘。”从此，每年到了初秋季节，当“噶马日吉”(སྐར་མ་རི་ཤི)(澄水星、金星、太白星)出现的七天里，传说经过此一星光照射的水均成药水，入水沐浴，能祛除疾病和罪孽，有如药浴。据藏文天文历书记载，初秋之水有八大优点：一甘、二凉、三软、四轻、五清、六不臭、七饮时不损喉、八喝下不伤腹，说明秋水最佳。可见，藏族人民选择七月上旬、夏末秋初进行沐浴，是有一定科学根据的。

7. 草原盛会。藏族人民能歌善舞，歌曲旋律顿挫抑扬，歌词贴切合韵，唱时还可伴以各种舞蹈。每年到夏秋季节，农历六七月间草原上水草丰美，百花盛开，风光无限的时候，都要举行各种欢乐的草原盛会。如歌舞会、朝山会、献花会……由于受宗教影响，藏胞的草原盛会开始时大都先举行祭海、朝山、煨桑、敬佛等宗教活动，继而进行丰富多彩的文娱体育比赛。

青海玉树结古草原的歌舞会是较著名的草原盛会之一。玉树素有“歌舞之乡”的美称，不论节假日还是平常休息，不论走在什么地方，人们常常会听到歌声、看到舞影。观赏中令人精神振奋，心情激荡。玉树的歌舞会一般在农历六七月间举行，届时结古镇和周围的藏族牧民，穿上美丽的节日盛装，带上帐篷和各种美食，骑上骏马，从四面八方汇集到附近的扎西科草滩安营扎帐。这里地势平坦，环境幽美，既不需舞台，又不需帷幕，人们就在碧绿的草地上围成圆圈，载歌载舞，人们舞姿优美，有优美动人的袖舞，有风趣别致的对舞，还有欢乐如狂的群舞，整个会场一片欢乐。

玉树藏族的歌舞独具风格，旋律激越，节奏明快，舞姿优美，

动作豪放,具有鲜明的地方和民族特色。尤其是流行于群众中的舞蹈"卓"和"依"欢快优美,构成了玉树藏族歌舞的独特风格。人们在歌舞之余还举行赛马、赛牛活动。

二、礼俗民风

礼仪是社会文明的标志。藏族部落社会不仅十分讲究礼仪,而且也很重视长幼有序、男女有别、尊卑有礼的道德规范。凡是到过牧区的人都会异口同声地说,那里的藏族同胞不仅热情好客,充满人情味,非常厚道,而且讲礼貌、重信义。自古至今,牧民们就用这种纯朴憨直的优良传统,维系着部落的生存。这里仅举一些通常所见事例进行叙述:

1.敬献哈达。"哈达"相当于古代的礼帛,一般分白、黄、蓝三色,以白色为主,形似长丝巾,为藏族各阶层普遍使用的最崇高、最圣洁的珍贵礼物。因之,献"哈达"是藏族社会进行交往时的首要礼节。不论拜会尊长、觐见活佛或参拜寺内佛像,也不论喜婚丧葬或节日庆典,还是探亲访友,迎送宾客等,都以"哈达"为首要礼物献给对方表示敬意或祝贺致意。婚丧节庆时,往往还要带上衣物、茶糖、钱币等其他礼物,但上面必须搭上一条哈达,方算合乎敬意。如果不带钱物,也至少要送献一条"哈达"才算不失礼节。"哈达"多用生丝织成,也可以丝绸为料,上面织有吉祥图案或吉祥祝词,还有稀松如网的麻织品。上品"哈达"上织有莲花、宝瓶、伞盖、海螺等八吉祥物或各种隐花图案。"哈达"长短不一,长者一二丈,短者三五尺,宽约五寸到一尺,越长表示越隆重。"哈达"白色表示纯洁、真诚;蓝色表示庄重;黄色表示尊贵,只用于给喇嘛活佛献礼。献"哈达"时必须双手捧着,将双迭棱对着对方。向大活佛献哈达,必须弯腰低头九十度,双手捧哈达过头,献于活佛座前,对长辈及一般活佛则与前相似,

献者须趋前一躬身，平伸双臂，双手把哈达托举齐眉，对方以恭敬姿态用双手平接。对平辈则将哈达用双手送到对方手中即可；对小辈或下属可将哈达搭在对方肩上。如长辈以哈达回赠，须低头引颈接受。互赠哈达并不要求质量上对等。

藏族以“哈达”为礼，与古代汉族以帛为贽的礼俗相类似。据古史记载，当年“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”。玉象征坚固，帛象征纯洁，那时就以玉和帛象征彼此间牢不可破、纯洁无暇的友谊。哈达可能是在元朝时传入西藏的，藏族萨迦法王八思巴被元太祖忽必烈封为中央政权高级僧官后，他返藏时带回了第一条汉帛“哈达”，后来，在西藏渐渐形成了赠帛的礼俗，人们对哈达又加上宗教的解释，说它是仙女的飘带，并以它的洁白象征至高无上。

2. 磕头和顶礼。磕头和顶礼也是藏族常见的礼节，一般是参拜佛像、佛塔和活佛时磕响头，也有对长者磕头的。

在青海塔尔寺和拉萨大昭寺、布达拉宫等著名大寺院周围，常可见到自牧区来朝圣磕长头的各部落人群。有老年人，也有妇女，他们非常虔诚地绕寺磕长头。磕时两手合掌高举过头，自顶，到额，至胸，拱揖三次，再匍伏在地，双手直伸，平放在地上，即所谓五体投地。并划地为号，然后，再起立如前一步一磕头，反复进行。

在寺庙里，也有一种磕短头的。即所谓“顶礼”，不论男女老少，先合掌连拱三揖，然后拱腰到佛像脚下，用头轻轻一顶，表示诚心归敬之意。拜谒活佛长者，除捧献哈达之外，还要磕短头，让活佛摩顶，表示尊敬祈福。顶礼时不伏地，但须脱帽，并将袖子搭在顶上。

3. 鞠躬与合十。过去遇见长官、头人要脱帽鞠躬四十五度，帽子拿在右手低放近地，有时还要吐出舌头以示心的赤诚。对

于一般客人或平辈，鞠躬只表示礼貌，帽子拿在胸前，头略低，如相距较远不能接近时，或脱帽或双手合十，表示致敬之意。

4.礼貌待客。藏族是非常热情好客的民族，重礼节，讲友谊、讲情义、讲信义，待人真诚，毫无虚伪。当探访的客人抵达帐房门外时，须先叫唤，主人即出帐迎接，全家人走出帐外，妇女和儿童为客人挡狗，男人为客人接马，全家人向客人问候。进帐后，男客人坐在尊贵的位置上，由男主人作陪，女主人双手捧上奶茶，摆上酥油、炒面和曲拉。若是远方来客需留宿的，接着还要给客人煮手抓羊肉，同时要敬酒。青海牧区男人们向客人敬酒时，将垂在身后的右袖反搭在肩上以示尊敬。客人接酒后，应先以无名指沾酒向上方弹洒三滴以示先敬三宝，然后才喝下去。妇女向客人敬茶时，头戴礼帽，双手平端才为尊敬，放在客人面前的茶应随喝随添，常饮常满。睡觉时，除主人家中年老的长辈和婴幼儿之外，其他任何人不得比客人先睡。早上起来后，每个家庭成员要向客人问寒问暖。客人要离开时，先要替客人备好马鞍，并送到帐房圈外，全家人要向客人道安，并邀客人下次再来。客人上马或上车后，要目送客人走过一段路，这才进屋。农业区的嘉绒藏族部落百姓，对待客人也和牧民一样热情诚恳。客人进屋先敬一壶酒，食物用茶盘举上，一人一份，并请喝茶。不论认识与否，对过往客人都请留宿吃饭。因此在藏区旅行可以不带粮食，走十天半月。去拉萨朝佛的男女，多是空手去空手返，而沿途陌生藏胞也很乐意供给他们食宿。

解放前，尊卑之间礼节极为严格，平民途遇土司、头人要下马恭立路旁，脱下帽子，将发辫解开放下，双手平举，再请问好，近处就要跪下。大活佛、大头人途经部落，全体平民均要结队出迎，恭立路旁，躬身曲膝，低头吐舌，焚烧柏香等，以示尊迎敬送。有的还要赠送金银、酥油、牛羊、糌粑、路资等礼物。

5. 敬重老人。凡牧区藏民都非常敬重老人，比如在家中同席喝茶、吃饭，自觉地以年龄为序，家庭主妇在倒茶、舀饭、上菜、分食时，第一碗要先给老人，并且要双手端上。饮酒吃肉，由长辈老人先举杯动刀。长者上座，下辈不得抢占老人的座位，如年长者迟到，则全体起立相迎。在行进的路上，老年人骑马走在前面，其他人按照年龄、班辈的顺序跟在后面衔尾相随。对上路的高龄老人，要由家人护送，由小辈牵着马缰绳。每个家庭成员只要回到家，首先要向老人问候。与老人同行，下辈要主动替老人提拿东西，以减轻老人负担。家里有重大事情，先要与老人商量。红白喜事，要由老人主持典礼，致祝愿词。遇到什么纠纷，要请老人出面调解。老年人与他人谈话，一般不能插嘴。对于老人的劝告或训斥，更不能顶嘴。老人站着时，小辈不能坐着。

6. 讲究信义。处于部落社会的藏族牧民，一般都心地善良，为人忠厚正直，一旦成为朋友，则都讲究信义，忠实可靠，如果经过盟誓，结为盟友，则要做到有福同享，有难同当，永不违背。谁若违背誓言，谁就是寡廉鲜耻之人，就要从高尚人的行列中赶出去。牧民个人结盟时，朋友双方以右手指弯成铁钩状相互钩起，依次道出结盟誓言就行了。

7. 忌杀生、禁偷盗。牧区藏族由于深受佛教文化的感染，把伤害别人当做第一戒条。除因牛羊肉不食则无法维持生命，不得不宰杀之外，其他人和一切野生动物都在必须保护之列。其次，全社会对偷盗现象也深恶痛绝，所以在边远牧区的部落社会，可以说是夜不闭户，路不拾遗，保持着纯朴厚道的礼俗民风。

三、禁　忌

禁忌也是社会礼俗的一项重要内容。它和礼仪一样，是从另一个侧面引导人们如何去正确对待与周围的社会环境和自然

环境的关系,从而要求人们在人际交往中和生产生活中应注意些什么,如果违犯了就要受到人们的谴责和耻笑。因而它和礼仪一样,并和礼仪一起成为这个社会的传统的道德规范和行为准则。禁忌的形成是长期的,藏族部落社会的一些禁忌的形成,有的与长期接受佛教教义的薰陶有关,有的与他们长期生活的自然环境以及自身的生活经验有关。随着社会经济的发展和生活条件的改善,以及文化交流的加强,人们的传统道德观念也随之逐渐地有所改变,一些符合科学道理的禁忌无疑将会保持下去,一些纯属封建迷信和阻碍社会进步及生产发展的禁忌,势必成为陈规陋俗而逐渐被人们摒弃。

藏族最大的禁忌是杀生,这自然与佛教戒杀生有关。所以,在牧区不准捕杀野生动物,对于那些以打猎为生的人,以及乱捕乱杀者均给予鄙视和谴责。特别是最忌捕杀鹰鹫和门犬,因为藏民视鹰鹫为神鸟,视门犬为卫士。这是由于藏区天葬离不开鹰鹫,保卫羊群和自家财产离不开门犬。为了体现不杀生,很多寺院还专门设有"放生节",如甘南的拉卜楞寺就将放生节设在每年农历正月初八。凡在放生节放出的牛和羊,都被视为神牛和神羊,在它们的犄角上挂有红绿布条以为标记,对这些"神牛"、"神羊",不得驱赶、乘骑,更不得捕杀伤害,一直让它们老死为止。但藏区并不禁止捕猎对人畜有害的狼和狐狸等野兽,对于为民除害者,视为英雄,受到赞赏。

在饮食方面,藏民忌食圆蹄类、有爪类和水产类的动物肉,如驴马肉、狗肉和鸡鸭鱼虾之类,尤其是鄙视吃狗肉,把吃狗肉当做骂人的话。很多牧民也不吃猪肉,这和牧民不习惯于吃蔬菜一样,与生活环境有关。

藏族最崇信佛教,在寺院周围,特别禁止砍伐树木、破坏森林、打猎杀生、吵闹酗酒、唱山歌,以免影响了圣地的宁静,又坏

了佛家的戒律。在进寺前要脱帽,不得将刀、枪、箭等杀人凶器带入寺内。进入寺院后,不得高声喧哗,不得用手乱摸壁画、佛经和佛像以及各种法器,也不得乱敲钟鼓。与僧人交往时,不得对佛像评头论足,不得谈女人。如在过道上遇有喇嘛的袈裟、衣帽或经书等物时,要绕过或捡起来放在一边才能过,不得直接从上面跨过。在寺内禁止抽烟、饮酒和随地吐痰、大小便。手推转经桶或围绕寺院经堂时必须自右至左顺着时针的方向转(只有本教徒才自左至右,逆时针方向转),不得反转。乘骑者来到寺院前,必须下马步行,以示尊敬,在途中遇见嘛呢堆或宝塔时也要下马、下车。对藏族家中佛龛前所陈设的净水碗和铜灯不得乱动,在佛像前忌脱鞋袜,在供佛的酥油灯上不能接点蜡烛,更不得接火吸烟。

在藏族家中作客,进帐篷内,从里向外,男坐左而女坐右,不得乱坐,在坐立时都不得背对着人。不能用脚踩踏或蹬锅灶,不能向供佛的方向伸腿,不得跷起二郎腿,在进出时,不得在老人或尊长面前走过,只能从背后绕过,如果只有从前面才能走过时,也必须先道歉,再躬着身子轻步走过。在灶火门前忌讳烤脚、烤鞋袜等物,也忌讳将鞋袜放置高处,在牧民帐房上也不能晒裤子、靴子和毡子。给别人倒茶盛饭时不得反着手倒。吃手抓肉时,给对方递刀子必须将刀把朝着对方,不能把刀尖刀刃部对准他人。主人倒给客人的茶必须喝完了才能走,不能只喝一口或一半就走。这些都属于尊重别人的礼貌范畴。

忌讳别人随意跨越自家的衣帽、碗筷、鞍辔、缰绳、扁担等器物,也忌讳妇女跨越男人的衣物。自家身上佩带的护身佛盒(藏语称"噶乌")忌讳别人随手乱摸。不得拿有藏文字的经纸或布片乱抹乱擦,更不得坐在经书上或用脚践踏。在与人谈话中,别人不得直接提起已故亲人的名字。如果部落中或村子里死了

人,为了避讳提到亡人的名字,凡同村或同部落中的重名者必须改名。

有的禁忌属于优生范围,并且带有科学性,如严禁同宗或近亲结婚,有的限制在六代以内,情况不明的要专门查访。再如使用碗筷都很讲究,往往在外出旅行或做客时,必须是自带碗筷。万一自己没有带上,则必须由主人安排专用碗筷,不得随意乱用。不能用自己的茶缸或饭碗在水缸中直接舀水,必须用勺子舀取。也不准在室内吐痰,忌讳对着人的面咳嗽等。这些无疑都是长期生活经验的总结,对于保证优生,防止传染病的流行蔓延,保证人民的健康都会有很大好处。另外若遇门口插一柏树枝又结一红布条,或挂一上垂红布条的筛子,或白天把帐篷门帘放下来,或在大门外堆放小草堆,点上火,则说明家中有病人或产妇而"忌门",不让外人进入。如果是远方来客或有要事必须进家时,也得先由主人同意,并由主人在家门口点燃一堆火后,客人先从火上跳过去,然后方可进入。

有的禁忌表面上带有宗教迷信色彩,如不准在所谓的"神山"上动一草一木,更不许乱砍滥伐所谓的"神树",客观上却起了保护森林、保护植被的作用,和禁杀生一样,对保护野生珍稀动物,保持那里的生态平衡有很大好处。

四、丧 葬

藏区人死之后,要举行各种葬仪,也是部落民俗之一。藏族部落的丧葬形式较多,因各地习俗而异,大致可分为塔葬、火葬、墓葬(或称土葬)和水葬等五种。它们都与当时藏族的社会生活实际、自然环境及宗教信仰等有着密切的联系。在牧区,天葬则是最普遍流行的形式。

1.塔葬。转世大活佛圆寂后,用香料和盐将尸体保存起来,

置于特制的灵塔内，供信徒瞻仰礼拜。这是一种高层次的葬仪。葬仪十分隆重，只限用于达赖、班禅及少数地位崇高的大活佛。灵塔质地因死者地位等级的不同而有差别。如达赖、班禅去世后的灵塔用黄金制造；而像甘丹寺的首座活佛死后，则只能用银制灵塔。五世达赖的灵塔高达 14 米，外包黄金 2721 公斤，并镶嵌珍珠、宝石、玛瑙、玉石等无数。

2. 火葬。火葬多用于一般活佛和大喇嘛、大贵族，某些林区百姓也多施行之。具体方式一般是死后将尸体涂上酥油置于木柴堆上，或将酥油倒在柴草上，然后将尸体火化，敛起骨灰盛入木匣或瓦罐中，埋在山顶、净地，墓似塔形。也有收起骨灰带至高山之巅，顺风播撒，或者撒在江河之中。在甘南藏族地区，实行火葬的一般为活佛，这种葬法，是在死者刚刚气绝，即用布或腰带捆缚成蹲式，两臂弯曲两手托腮，像是在母腹中的胎儿一样，置入一木制的宫殿样小轿子形的棺木中，然后砌一座宝瓶式的炉子，下有炉齿，将柏木按一定要求劈碎置入其中，放上酥油或浇上清油，上层放死者，然后在僧人唪诵超度经的声中点火。火化完毕后，敛起骨灰盛入木匣内永久祭奠，或装在骨灰盒中再行埋葬。在川西北靠近嘉绒藏族的壤塘，邻近汉区的南坪、松潘和在大小黑水与羌族毗连的毛儿盖等地藏胞，人死后一般都用火葬。例如南坪，每一姓氏有一个火葬场，称之为火坟，火坟并分上下坟，年老长辈在上坟烧化，年轻小辈在下坟烧化。人死后装入棺材，请僧人念经，亲属都来帮忙砍柴，以为燃料。将柴堆成方形，然后将棺材置于堆上，点火烧化。尸体烧化，用树枝交叉相架盖上，加以掩蔽。此后每年四月十五烧一次香纸祭坟。嘉绒藏族聚居的四土火葬的习俗是，人死断气后，脱光衣服（也有再缠以麻布或白布的），折腰，手脚头腹屈成一团（这种处理尸体的方式，谓之“怎么来怎么去”）。装入木匣或背斗，蒙以褐衫

或白布，置于经堂一角，男的放上角，女的放下角，按经济情况，念经二三天至一百天。每寨都有一火葬场，烧时将尸体抬至火葬场，一路喇嘛吹着号筒，同送丧的人送到山上。然后将尸体浇油，架柴烧尸。火葬场周围摆着许多灯，喇嘛围坐念经。火化后，将骨灰和泥用模型制成很多小泥塔，送喇嘛寺或拉萨三大寺寄放，或置洞内；有许多人将骨灰装在坛子里掩埋，上盖石板。也有让骨灰随风吹散的。一般的活佛、喇嘛火化后，将骨灰盛入灵塔内。灵塔有铜、木、泥等质地。有的将骨灰放入灵塔内时，还装入一些经书、佛像、金银财宝于塔内，以供人瞻仰礼拜。

3.天葬，又称鸟葬。在西藏及甘青地区普遍实行天葬，即把尸体抬往天葬场，施舍给鹰鹫啄食，谓之升入极乐世界，并请喇嘛念经超度亡灵。各地葬法略有不同，一般都是先将尸体送到一个固定的天葬场举行煨桑（祭奠）仪式后加以支解切割，任鹰啄食，然后将所有骨头捣碎，与糌粑搓合成团，弃抛天葬场喂食鹫及鹰。大多由喇嘛在天葬场诵经超度，点香升烟，吹螺号，直到啄食尸体的秃鹫及鹰见烟闻声从各方聚集飞至，啄食尽净方止。以吃光为吉利。

在藏北牧区停丧的时间长短不一，有当天送葬的，也有几天后送葬的，因人而异。决定送葬日期的方法一般是请喇嘛打卦，或请懂历算的老人看星相，算时间，人们认为一个人就是天上的一颗星星，等死者的星星出现才能送葬。也有择吉日送葬的。停丧期间要在尸体前放一碗茶，点几盏酥油灯，昼夜长明。经济条件好的人家还要请喇嘛念经。

送葬往往是天不亮就出发，尸体由死者后代背到家门口，再请天葬师将尸体用马或牦牛驮运到天葬场。家人和亲友跟随天葬师送至十字路口，大部分都返回家，只请一二亲友随去天葬场照看。青海果洛地区，对于父母及男亲的遗体，在天葬或焚烧时

要回避,同姓同宗者不能参与砸骨喂鹰的活动。到天葬场后,先把尸体放在葬台上进行天葬。有的天葬台是一块天然的巨石,有的是一片草地,由人搬来一块或一堆石头备用。搬运处理尸体的人被牧民称为“登等”(གཏིགས་ལྡན),一般叫做天葬师。“登等”往往是贫穷而又无其他谋生技能的人,只有帮人天葬为生。帮人搬运处理尸体,可以拿走死者的衣物,由死者家属招待一顿饭得到一些酥油、糌粑等食物。有的人家还会给一头牛或一只羊作为报酬。

送葬后,有的家庭还要请人为死者刻一块石头,石头上多刻六字真言,俗称“嘛呢”(མ་ཎི)石。放置地点,是照死者生前选好地点放置,或由死者家属择地放置。嘉绒来苏沟的天葬方法,是把尸体挂在树上,任老鹰吃掉。专食人尸的鹫鹰(即天鹰),不害小动物,藏族人民称之为“神鸟”,尸体敬献诸“神”,祈祷赎去罪孽,为死者超度。鹫鹰在牧区是特别受到保护的,绝对不得枪击伤害。

在藏北安多多玛部落,人死后,将尸体驮运到离家稍远的野外山坡上或山沟里、草滩上。将赤裸的尸体留下,凭鸟兽吞食。一般过十天半月或一两个月去看看,鹰吃为吉,狼吃不利。如果骨头没被吃掉,则要将其砸碎或采取其他方法加以处理,不让骨头久久暴露于野外。

据史料记载和考古发掘证明,藏族的先民在公元 7 世纪以前,并不实行天葬,而完全实行土葬。天葬习俗的形成,同古代藏族的原始宗教及佛教影响有着密切的关系。人们以施舍为善,死者将自己的躯体施舍以喂鹫鸟,利益众生,可赎毕生罪孽,善莫大焉。

4.墓葬。墓葬(或称土葬)的习俗产生较早,据古藏文史籍记载,土葬开始于雅隆部落的止贡赞普时期,估算约于公元前一

世纪左右,就出现了对历代国王的土葬(墓葬)仪式。一般坟墓成圆穹状或方形。7世纪开始,吐蕃王朝时期诸王的坟墓多在西藏山南穷结地区,形成著名的墓葬群。当时平民也多习墓葬,但后来人们对土葬(墓葬)的观念认识向相反的方向转变,认为土葬是一种不好的形式,只用于因犯罪处死和械斗、凶杀而死,以及因患麻疯、天花等传染病而死的人,人们认为这是一种最坏的葬法,葬时也很简单,不用棺材,只在地下挖一个土洞,将尸首投入洞内,用土掩盖就算了事。土葬大概有两个含义:一是根绝传染病的流行,二是惩其罪过,打入地狱之意。但是各地看法也不尽相同,在青海果洛地区,孩童夭折后一般埋于地下。四川南坪地区藏族,因受汉族的影响,清末以后,土葬已日渐增多,对土葬已没有上述恶感,葬时并用棺材。有些地方,如甘南的舟曲、卓尼也采用土葬。舟曲有些地方采用"寄棺葬"也是很常见的。"寄棺"是夫妻中一人死亡,殓棺后暂存在崖旁地头。将棺木放在地上,上面用大石块压实以防野兽,待另一方死后,才能合墓安葬。有的地方还在坟墓上浇石灰水,有的堆积白色石头,以祈吉祥。

5.水葬。藏族各地对水葬的看法差别很大。西藏地区大多用于经济条件差的贫穷人家,或死者是乞丐及鳏寡孤独者,因为水葬简单。其中藏南深谷地区因无鹰鹫,大部分人也施行水葬。四川甘孜藏族自治州的某些地区盛行水葬,认为水葬好,可以喂鱼,为人们所崇尚。人死后择好日子,将尸身裸体屈膝蜷身坐木匣内,抬到急流处,打碎木匣,将尸体投入急流。嘉绒来苏沟则将死者支解后投入河里,木匣或被打碎抛掉,或放在河边土坎下。葬后在水边插小的嘛呢旗一支,也有将尸体裹以白布抛入洪流的。四川阿坝藏族自治州的卓克基一带,儿童死后一律水葬,普通僧人也有水葬者。

在青海海南、果洛一带藏区，如果谁家死了人，乡邻都带上茶叶、布匹、食品、钱币等前往吊唁，帮助办理丧事。人死后要请僧人念经超度49天。死者的子女服孝一年。服孝期间，男子翻戴帽子或不戴帽子，女子辫梢系白毛，辫套上不用装饰品，全家不过年，也不拜年，周年、三年之日，都有祭祀念经或其他隆重仪礼。在甘南藏区，人死后，出殡前，亲友和乡邻都送葬，表示悼念。丧事主家给所有参加送葬的人分发一根针，穿有白线，表示互相之间有着针与线之谊。

藏胞对家人之死，并不像汉族那样极度悲痛，因深信死者可以重新“转生”，从而对其念经“超度”十分重视。有条件的人家人死亡后，要举行超度亡灵活动，念经七天至七七四十九天，还要到塔尔寺或附近大寺院点千灯供养。

第五节　民间文学

藏族传统文化，以民间文学最为丰富。牧区的民间文学主要以口头方式流传，有神话传说、民间故事、祝词、谚语、民歌、谜语和古典史诗等多种形式。内容丰富多彩，富于想像，寓意深刻，具有鲜明的民族特色和地方特色。

一、神话传说和民间故事

在藏族部落，民间传说故事数量众多，题材广阔，体裁多样。几乎对一山一水都流传着一段优美动人而又荒诞神奇的神话故事。如在青海果洛地区，除流传着灵猴繁衍人种的神话以外，还普遍流传着《阿尼玛卿大山神》和《年保叶什则山神》的神话故事，反映了部落社会对大自然的神秘感，如年保叶什则山神的故事。年保叶什则山神，据传为玛卿雪山神之外甥，系大渡河上游

智氏诸藏族部落之保护神和战神。他头缠青色绫巾，身披青色战袍，腰系虎皮裙，乘黄骠青鬃马，手执长矛，腰悬弓箭，主司境内福祸。据说他曾把一个女儿嫁给了古代居住在这里的一个部落，生一子名叫年则拉，成为古代大渡河上游地区的霸主。后来果洛人的祖先智拉嘉父子迁来此地，战胜年氏的后裔，救了年保叶什则山神的儿子，又帮助年保叶什则山神，射杀了山神的敌手(在此山附近的黑色湖中)。年保叶什则将三女儿嫁与智拉嘉之子做妻子，生了果洛人的第三代祖先，因此成为果洛人的祖神，据说果洛人的死魂都要归依此山神。又说年保叶什则山神的前妻被年青山神(在今甘肃临夏境内，汉族呼为太子山)抢去，年保叶什则发兵出战，射伤了年青山神的眼睛，成为世仇。他现在的妻子叫拉日卓玛，骑鹿。年保叶什则神山有四个门道通其主峰之下，为年保叶什则东西南北四大门，各有神将把守。[①] 除神话传说之外，还流传着很多寓意深远而又情趣盎然的民间故事，有如颂扬机智人物、反抗压迫剥削的《阿古登巴的故事》和《尼却桑布的故事》，有如歌颂藏汉两族人民友好团结的《文成公主》、《加毛石》的故事；有如反映恋爱婚姻自由的《茶和盐》、《歌手与仙女》的故事，还有主张和平共处，反对侵略的动物寓言《猴鸟的故事》、《兔子除狼》的故事以及内容丰富的《说不完的故事》等等。如带有浓厚浪漫主义色彩的在甘青牧区广泛流传的民间故事《茶和盐》的主要内容为：

在一条河流的两岸有两个部落，世世代代是仇人。东部落是女土司当权，她有三个儿子和一个女儿，女儿名叫美梅措。西部落的土司只有一个儿子，名叫文顿巴。美梅措在河东岸的山坡上放牧，文顿巴在河西岸的山坡上放牧，不但常以山歌唱和，

① 见《各民族宗教与神话大词典》，747页，北京学苑出版社，1990年版。

各自抒发心中的感情，而且后来干脆把牛羊赶在一起，共同玩耍，并海誓山盟永远在一起。当女土司得悉女儿与仇人之子相好时，凶相毕露。第一次，拿出毒箭派大儿子去杀害文顿巴，大儿子射死了一只乌鸦；第二次，又拿出毒箭派二儿子去杀害文顿巴，二儿子射死了一只喜鹊；第三次，女土司对三儿子下命令，说："今天你去把文顿巴射死，你要是敢跟两个哥哥学，我就让你尝尝毒箭的味道。"三儿子害怕女土司，用毒箭射死了文顿巴。文顿巴中箭而死，美梅措跳火自尽，这一对情人死后，女土司硬把骨灰分开，埋在河的两岸。不久，埋姑娘的地方长出一朵大红花，埋小伙子的地方长出一朵大黄花，隔河相望，点头致意，女土司又派人把河两边的花掐断。第二年，又长出两棵柳树，各有一只小鸟，隔河鸣唱，特别和谐。女土司又派人把两只鸟射死。在这种情况下，文顿巴到汉区山上变成了茶树，美梅措到藏北湖泊变成了盐巴。当人们喝酥油茶的时候，文顿巴和美梅措就悄悄地相会了。[①]

这个故事，讲到一对情人变成了盐和茶，当人们喝酥油茶时，盐和茶融为一体，罪恶的女土司再也无法阻挠了。这是多么巧妙的构思，结局是令人欣慰的，它使人产生一种信念：正义的力量必将永远受到人民的同情、支持和赞美！

又如阿古登巴的故事《三不会的雇工》：

阿顿给财主当雇工。双方言定，一年为期，中途不得辞退。阿顿声明："我有三件干不了的活儿。第一，不会给山剃头；第二，不会走两个牲畜走过的路；第三，一年堆起来一天运出去的活儿也不会。"财主不知是计，点头答应了。上工的第二天早晨，财主把阿顿叫来吩咐道："家里没烧的啦，你到山上去砍几背柴

① 《藏族文学史》，624 页，四川民族出版社，1985 年版。

吧!”阿顿答道:“咱不是讲好,我不会给山剃头吗? 您老爷怎么忘了?”财主这才知道上了当,可已经答应了也不能反悔呀! 过了几天,财主又说:“阿顿,你牵上犏牛去耕地吧!”阿顿听了装做一愣,说道:“老爷,您是怎么啦? 我不是讲过不会走两个牲畜走过的路吗?”财主这才明白阿顿说的“两个牲畜走过的路”是指二牛抬杠拉犁耕地的事,实在又气又恨,大声骂遭:“邦古[①],那你今天把茅坑和牲口圈里的粪给我弄出来!”阿顿听了更不着慌,冷静地说:“老爷,这活儿我也干不了啊! 上工那天不是讲清‘一年堆起来一天运出去的活儿也不会’吗!”财主跳起来嚷道:“这也不能干,那也不能干,你给我滚!”阿顿一拍大腿说:“走? 好啊! 这可是您中途辞我,把一年的工钱拿来吧!”[②]

这是一篇颂扬机智人物,反抗压迫剥削的故事。阿古登巴是贫苦的农奴,他的故事真实地反映了藏族人民的思想、感情、理想愿望,给人以鼓舞、启迪,具有旺盛的生命力。

总的来说,很多民间故事,构思精巧,语言诙谐优美,故事情节生动感人,意味无穷,反映了藏族劳动群众向往美好,诅咒丑恶,反对强暴,同情弱小的思想感情,具有积极健康的思想内容,是藏族民间文学的一颗明珠。

二、民　歌

藏族民歌丰富多彩,源远流长,具有高度的思想性、艺术性和多方面的科学研究价值。在藏族部落里,不论是牧区还是农村,也不论是喜庆节日还是平日劳动或休息时,到处都可以听到音调悠扬,婉转优美,富有高山草原气息的民歌。藏族不但人人

---

① 邦古,藏语本意是乞丐,这里当做骂人的代名词,表示轻蔑、斥责。

② 《藏族文学史》,625 页。

喜听民歌，而且人人都喜唱民歌，特别是每当草原上鲜花盛开的季节和每逢民族传统节日，以及各家喜庆的日子里，你会感到那里简直是舞的世界，歌的海洋。阵阵民歌声，像海浪一样，此起彼伏，令人兴奋而陶醉。

藏族传统民歌种类繁多，风格各异，浩如烟海。主要包括生产斗争、阶级斗争、爱情婚姻、歌颂英雄人物和汉藏友谊，以及赞美大自然和其他各种事物方面的内容，归纳起来，大体可分为“鲁”(གླུ)和“拉伊”两种。前者是一般山歌，后者专指情歌。“鲁”的演唱范围比较宽，可以在比较庄重的场合，如在宴会上或集会时，还可以在自己的家里，不分辈分大小都可以在一起唱的歌曲。由于常在喜庆宴会上轮流演唱时，男女都举着酒杯，互相传递，第一个唱完了，把自己手里的酒杯递到谁的手里，就由谁起来接着演唱，因之将这种歌曲又译称“酒曲”。

“鲁”体民歌所表达的内容十分广泛，涉及社会生活的各个领域，几乎生活中的一切活动都可以用它来表达，欢乐时有欢歌，悲痛时有悲歌，对待英雄人物有颂歌，对待美丽山河有赞歌，此外还有讥讽歌、咒骂歌、贬损歌、差役歌等等，人们常用唱歌来舒发自己的爱憎感情，无情揭露封建制度和领主头人凶残、贪婪的本性，表达对未来幸福生活的向往等。民歌的许多歌词是触景生情，即兴创作，而烙有过去时代印记的传统歌词，是在群众中口耳相传的。民歌有独唱、男女对唱、合唱等。歌手们还举行民歌对唱，他们有的对唱一天，有的则长达三天，歌词之丰富令人惊叹不已。现试举几例。

如反映支乌拉的：

阿妈支乌拉去了，
留下我独自一个。
渴了喝口凉水，

饿了吃口粗糌粑。
阿妈，阿妈，
是否把孩子记挂？
为什么整天不回家？
最好不要再去支乌拉！

反映阶级斗争的：

马儿跑着快步还被马镫踢打，
我的痛苦像马儿一样。
牦牛驮着东西还被皮鞭抽打，
我的痛苦像牦牛一样。
奴隶干着活儿还要受骂挨打，
我的痛苦就是这么样！

歌唱生产劳动的：

高高的蓝天空中，
白头雕在向右盘旋，
水浇田里的农民，
正在春播生产。
高高的蓝天空中，
黑头雕在向左翱翔，
北方草原的牧女，
正在放牧着牛羊。

富有浪漫主义色彩的：

我唱着跳着上蓝天，
小龙摆尾天喜欢。
我跟着小龙转三转，
舞姿真好看！
我唱着跳着上石山，

小野牛摇角山喜欢。
我跟着小牛转三转,
舞姿真好看!
……

“拉伊”。“拉”意为“山”,“伊”又译“谐”,意为歌,合为“山歌”即情歌之意。所唱内容都是关于爱情的,唱时要回避长辈、尊者,是外出放牧或进行野外活动时,才能唱的一种曲子。

“拉伊”(情歌)在藏族民歌中占有很大比例,为男女青年所喜唱乐闻,流传很广,情歌的主题是描写男女青年对纯真爱情的追求和他们的坚贞情操,表达他们对美好爱情生活的愿望或吐露他们对不幸爱情的哀怨。在藏族情歌中绝无“哥呀”、“妹呀”的渲染之词,而是用藏族青年纯朴、真切的感情,托物比兴,来歌唱男女仰慕之情。

如关于爱情观点的:

紧得夹脚的靴子,
即使缎子做的也不穿;
心里不喜爱的人,
哪怕是王子也不嫁。
如果有你一样的马儿
没有金鞍也不难过,
如果有你一样的犏牛,
没有茶包也不难过,
如果有你一样的情人,
没有家业也很快活。
不看山头高低,
要看是否平坦,
不看爱人的面庞,

要看她的心肠。

倾诉相互爱慕情怀的：

黄河像一条蓝色的飘带哟，
你无法系在腰里，
彩云像五色斑斓的藏袍哟，
你无法穿在身上，
美丽勤劳的姑娘哟，
正是我日夜思念的对象……

表露初恋心情的：

情人捎来的书信，
小字儿七歪八扭，
自己念吧不认得，
让人看吧又害羞。
带着情人吧害臊，
丢下情人吧舍不得，
情人若是个木碗，
揣在怀里多好。

三、谚　语

藏族民间谚语是藏族口头文学中流传最早最广、最丰富、最为群众喜闻乐见的语言文学形式之一。由于它词语精练，又常用比喻手段阐明一些事理，所以又常为群众所引用以增强自己的说服力。“在藏族社会中，一个人掌握谚语的多少和是否能恰当地加以运用，成为人们衡量他是否有口才，有才智，有学识的标准，也是他受到人们尊重的条件之一。如果一个人善于运用丰富的谚语进行交际，他就会受到大家的尊重。当群众中发生了纠纷时，便请他来调解，遇有买卖交易或订立婚约时，便请他

来做中人，甚至出现部落或地区之间的争斗时，他们就会被推选出来，代表本部落或本地区，与对方进行说理辩论。”①

解放前在藏区流行的民间谚语，其内容大体上可分下面几方面：

抨击、揭露统治者和上层喇嘛的：

土官权越大，
奴隶苦愈深。
差户家负担没完，
头人家活佛不断。

讲和睦团结的：

一人做不成事，
一木燃不起火。
内部吉祥和睦，
外部办事必成。

提倡持之有恒的：

如果缓步不停，
乌龟可走千里。
要成大事，
须有恒心。

教导为人正直的：

真理道路通达，
恶行寸步难行。
吃正直饭，
穿正直衣。

① 《藏族文学史》，618页。

四、格萨尔王传的流传

在藏族牧区部落中，流传最广的民间文学作品是著名的英雄史诗《格萨尔王传》。它之所以成为家喻户晓、脍炙人口，深受广大牧民群众喜爱的文学珍品，不仅是因为它描绘的英雄人物能够为民除害，符合人民的愿望，而且有较强的人民性，代表了藏民族崇尚正义、崇尚英雄行为的民族精神，也不仅仅是因为它构思巧妙，情节生动神奇，语言优美，运用了藏族最喜闻乐听的大量民间谚语和民间故事，具有很高的艺术性，而且还由于《格萨尔王传》的故事产生于青南、藏北和川西北这一带牧区，它根植于牧区的部落社会之中。故事中所叙述的一些部落习俗，牧民的举止和一些风土人情，迄今还大量保存于这一带的部落社会生活之中。故事中所提到的许多地名在现今青海的玉树、果洛、海南一带，以及藏北的索县，川西北若尔盖的色达、石渠等县都能找到印证，青海、甘肃、川西北一带的许多地名来历也都与格萨尔故事有关。

据《安多政教史》称："黄河上游的一切地方，都是岭格萨尔统治的地方。"日本东方学者山口瑞凤在《疆域的地理位置》一书中也说："青海河湟南岸，四川阿坝州若尔盖至理县(杂谷)、小金等地，7世纪为吐蕃的巴尔人、朗(即岭国的异译)人、康人占领，总称岭国。"在川西北若尔盖的嫩哇部落有一座雄伟的寺院叫热吾贡巴，据传就是纪念格萨尔爱妃珠牡而兴建的，因为传说这里是格萨尔爱妃珠牡兴家立业、用牛毛织毯制帐房的地方。[1] 珠牡率领当地牧民，改变了岭国的生产、生活面貌，带给人民欢乐

① 杨明《藏族游牧部落及社会主义现代化》，194页。

与幸福。据藏北索县所传，索县的雅拉乡是珠牡的故乡，有关格萨尔和珠牡的传说不胜其多。传说珠牡生时虽在冬天，但雷声隆隆，布谷鸣啭，所以名为“珠牡”，意为天龙之女。人们还在津津有味地指点遍及索县的珠牡的牧场、锅灶、灰堆及晒牛粪的地方。[①] 在青梅玉树州治多县县府后边，有几个不显眼的土堆，据说是格萨尔的岳父加洛顿巴江参的虎峰宫的废墟。县府以西五公里外的山上还有珠牡未嫁时洗头的温泉和游玩的金水湖(གསེར་མཚོ)、法螺湖(དུང་མཚོ)、松耳石湖(གཡུ་མཚོ)三个小水池子。[②] 在甘肃省甘南州的夏河县府所在地的大夏河，藏语叫桑曲(བསངས་ཆུ)，它的上游桑科滩，据说就因曾经是格萨尔煨桑的地方而得名。

《格萨尔王传》结构宏伟，卷帙浩繁，仅在青海玉树地区流传的就有 54 部之多，是世界上最长的英雄史诗。“根据目前各地民间艺人所报，能说唱的《格萨尔》部数及所搜集到的手抄本和木刻本的数量，并同存异，总计起来，大约共有 100 多部。据仅对 39 部的统计看，就有 24 万多诗行。目前已公开出版 40 余部。”[③] 受到国内各族人民的欢迎，国际上也早有传播，很受重视，被称为东方的“伊里亚特”，它不但是藏族和祖国文坛的奇葩，而且是世界文学宝库中的珍品。

史诗是古代藏族人民集体智慧的结晶。它的主题思想是健康的，包括为民除害、爱护人民的思想，反对侵略，保卫家园的思想，它的艺术性也是非常高的，它以现实主义和浪漫主义相结合的手法，刻画了以格萨尔为首的上百个人物，他们不论是正面人

---

① 见马丽华《藏北游历》，114、172 页。

② 见《玉树藏族自治州概况》，161 页。

③ 佟锦华《藏族传统文化概述》，53 页，中国藏学出版社，1990 年版。

物还是反面角色，不论是男子还是妇女，不论是老人还是青年，每个人物的性格都刻画得十分鲜明，栩栩如生，褒贬的标准也深入人心。例如格萨尔神出鬼没，无敌于天下；珠牡美丽坚贞而富于正义感；叉根老谋深算，能洞察真伪；甲擦勇猛刚烈，义无反顾；丹玛智勇双全，战无不胜；昂琼纯洁天真，视死如归等等，一个个跃然纸上，生动感人。另外，对晁同可耻的叛徒面目和霍尔国黄帐王贪婪、暴虐、卑怯的性格也刻画得入木三分，令人憎恶。特别是成功地塑造了格萨尔这个英雄形象，在他身上既有神的特征，如他是天上白梵王的儿子，为斩妖降魔而投生人间，具有神力和魔法等超乎常人的本领，善于变化，无敌于天下。说他可以役使鬼神，支配自然，呼风唤雨，在战斗中射出去的箭又能自己飞回来等，使故事富有神话般的浪漫主义色彩。同时，他身上又具有人的特征，如他有着人间的父母和人的情欲意志，具有善良勇敢的品德，他一生进行了许多战争，但都是为自卫而战。为了打退侵略者，惩罚挑起战争的罪魁祸首，先后打败了魔国、姜国、霍尔国等凶恶敌人，而且还打开仓库，接济贫民，使藏族人民过上了安居乐业的生活。因此使格萨尔这个英雄形象不但富有神奇色彩，而且具有丰满的真实感。成为一个充分代表藏族广大人民的愿望和理想的古代英雄的典型形象。因而使《格萨尔王传》具有了较强的人民性。这部史诗内容丰富，主题思想健康，语言朴实优美，情节生动奇特，充满了乐观豪迈、奋发向上、积极进取的精神，是古代藏族的不朽著作。史诗中通过对几十个部落和邦国之间的战争的描写，通过对这些部落和邦国由分散割据，互不统属，各自为政的状态，再经过长期的战争和交往，逐步联合起来的过程的叙述，真实地再现了那个时期藏族部落社会历史发展的面貌，体现了人民要求统一和平的美好愿望。因之，在某种意义上说，它又是反映藏族历史、社会、思想的百科

全书。它采用藏族传统的说唱体裁，大量的唱段用藏族的“鲁”体民歌形式，为广大藏族人民所喜闻乐唱，还引用了大量的民间谚语为史诗增色不少，使人们回味无穷。

史诗《格萨尔王传》是藏族地区口头传说的一部文学巨著，长期以来，主要以民间艺人“仲堪”的口头说唱形式在藏族部落中广泛流传（仲堪 སྒྲུང་མཁན，意为说唱格萨尔故事的人）。在流传《格萨尔》的过程中，那些才华出众的民间说唱艺人，起着巨大的作用，他们对《格萨尔王传》的传播、发展和提高作出了重大贡献。著名的民间老艺人如扎巴和玉梅等，他们都能说唱几十部之多，又各有不同风格和某些情节上的差异。例如对于不同人物在特定的环境下表达某种特定心情，都采用特定的曲调，在青海玉树地区演唱《格萨尔王传》的曲调据统计就有 108 种之多，这些曲调对刻画人物形象，塑造人物性格都起着特殊作用。

说唱《格萨尔》的“仲堪”，是最受群众欢迎的人民艺术家，他们的说唱形式灵活多样，很少受时间、地点、条件的限制。他们多半没有固定的住处，云游四方，万里高原到处都荡漾过他们动听的歌声，无论在牧场、田间、庄园，也不分春夏秋冬，都可以表演，深受群众的喜爱。除了以说唱《格萨尔》为职业的“仲堪”，在农村和牧区还有不少人爱说爱听《格萨尔》故事，他们虽然不以说唱为职业，但也是《格萨尔》的热心传播者。

第六节　民间艺术

藏族牧区部落的民间艺术，大致可以分为音乐舞蹈、绘画、雕塑、戏剧和建筑艺术等，它们不仅表现了牧区群众的爱美心理和聪明技巧以及令人佩服的创造力，而且由于这些艺术成就的继承和发扬，使牧区部落群众文化生活更加有趣和丰富多彩。

一、音乐舞蹈

藏族是个能歌善舞的民族，擅长用歌舞来抒发情趣，烘托气氛，表达情意，所以在千里草原，不论你来到哪里，都会听到嘹亮优雅的歌声，看到翩翩起舞的人群，人们赞誉这千里草原简直就是“歌的世界，舞的海洋”。随着歌舞伴奏的乐器有手鼓、六弦、胡琴、铃，有时也有笛子。在跳神舞的时候，还要吹奏唢呐、击鼓、打钹等。藏族人民歌不离口，舞不离脚，不论是劳动休息时，或是节日喜庆时，不管男女老少都会聚集在一起，手舞足蹈起来，边歌边舞，尽情欢乐，这样，歌舞便成为群众最喜爱也最普遍的一种艺术形式。藏族的舞蹈形式有踢踏舞、圆圈舞、手鼓舞、弦子舞、热巴舞和寺院的神舞等多种，舞姿不同，曲调和风格各异，兹分别作如下简述：

踢踏舞，藏语称“霞卓”(ཞབས་བྲོ)，别称“囊玛”(ནང་མ)，最早起源于西藏拉萨一带，后遍及西藏和整个藏区，由于它最初属于宫庭内部舞，只供少数上层社会的大臣权贵人士消遣取乐，所以被称为囊玛。作为宫庭舞时有一套专门的班子，十来个人，乐器有横笛、六弦琴、铜铃、月琴等。后来作为民间舞蹈时，一般只有二人或四人，通常是男子拉着胡琴或以其他乐器伴奏，女子站在一条木板上随节奏起跳，或者是一个男子伴奏，其他男子起跳，边跳边唱，情趣盎然。由于踢踏舞的舞姿简单易学，节奏欢快，动作矫健，能充分表达人们心中的激情，所以成了深受大众喜爱的舞蹈，解放后，踢踏舞更加得到普及，几乎遍布于青藏高原的每个角落。

圆圈舞，藏语称“果卓”(སྒོར་བྲོ)，别译锅庄舞。相传起源于1000多年前，是藏族最古老的民间舞蹈。跳舞时要七八个人以上围成圈，时尔向左，时尔向右，且歌且舞，歌曲嘹亮高亢，舞姿

矫健豪迈,每四步一顿,时尔两臂张开,相互搭上,如一排鸿雁,时而双手合十,又似喇嘛祈祷。圆圈忽大忽小,舞者忽而弯腰,忽而转身,长袖翩翩,歌声漫漫,旋律和舞步多从弱到强,由慢渐快,主要是脚上的功夫,最后达到高潮时停顿下来。舞曲浑厚悠扬,娓娓动听,一般没有乐器伴奏,动作节奏只靠歌声协调。现试举一首跳锅庄时唱的歌:

大鹰飞来了,
你高山的石岩退开一点吧,
恐怕它的翅膀展不开;
小伙子跳起锅庄来了,
你草原的帐篷移开一点吧,
恐怕他的舞步跨不开;
姑娘唱起歌来了,
你天上的白云飘开一点吧,
恐怕他的歌声传不开!

弦子舞,藏语称"协",据传最初起源于四川甘孜自治州的巴塘,以后盛行于四川甘孜、阿坝,西藏的昌都,云南德钦和青海的玉树一带,因有弦子伴奏,故称"弦子舞"。弦子舞多数都是单列成队,男女分开,围成一圈。通常由一二人拉着胡琴或弹着弦子领唱,接着其他人依词而和,翩翩起舞,忽快忽慢,回绕场周,时而躬身向圈内聚拢,时而昂头向外散开,舞姿轻松洒脱,音乐柔和轻快。弦子的唱词多为民间艺人所编,内容多是歌颂爱情、劳动和自然景物的,一般以六字句和八字句为主。

手鼓舞,在西藏日喀则和青海黄南一带流行,据考证,它是由1000多年前西藏第一所寺院——桑耶寺落成典礼上的"鼓舞"演变而成的,传说鼓舞的始祖是莲花生大师。所以在舞蹈开始时,一个老人先出场扮演鼓舞的始祖形象。出场后一面手舞

足蹈,一面高声说唱:

来跳舞吧!小伙子们!头上的盘石已掀开,

让我们愉快地跳起来嘛跳起来……

接着一群举着手鼓的小伙子跳跃而出,演员们在手鼓声和在小腿上的串铃声中翩翩起舞,手鼓声和脚铃声合拍成趣。鼓舞的内容多与动物有关,如"雄鹰飞翔","野鹿奔跑","鱼儿游水"等。手鼓舞的演员都由男性充任。

热巴舞,是一种集歌舞、杂技、藏戏于一体的舞蹈艺术。最早起源于藏族牧区,迄今还流行于藏北那曲一带。表演时,男持单叶摇铃,女持曲柄小手鼓,男女混合演出。舞姿逍遥洒脱,刚健奔放,动作高雅,常由专业民间艺人演出。

寺院神舞,藏语叫欠木(འཆམ),青海有的地方俗称"喇嘛社火"或"跳神",是由寺院僧侣在宗教节日专门演出的一种宗教舞蹈。按照藏传佛教的说法,跳神的目的在于为人们驱魔保平安。表演者都是僧人,头戴各种样式的面具,有慈祥微笑的和尚面容和马头、鹿首等等,也有面目狰狞的法王形象等,表演者身穿各色类似戏装的衣袍,有手鼓、刀、斧之类道具,在音乐伴奏下或拟神、或扮人、或舞兽。

"跳神"有法王舞、鹿舞、狮舞、骷髅舞等,每一出舞蹈一般均有一僧侣,头戴黄色法帽、身穿袈裟、手捧哈达和点燃高香,在前边带路,众人起舞。舞姿轻捷、简单而又稳健,表演动物形象十分逼真精彩。

宗教舞蹈的乐队由吹管乐和打击乐两类组成。以长柄鼓、长简号为主,还有唢呐、钗钹、海螺等,演奏出大自然的声音和飞禽走兽的鸣叫声,远闻数里之外。

寺院神舞一般都在宗教节日演出,每年都在固定日期,往观者都是部落的全体群众,届时男女老幼也都像过节一样盛装打

扮,前来瞻仰一番。

二、绘画与雕塑

藏族的绘画、雕塑艺术,有着悠久的历史,民族特色浓厚,内容丰富。从西藏"卡若"遗址所发现的旧石器时代的陶器来看,上面已饰有绳纹和其他花纹,这是藏族绘画的萌芽。随着佛教的传入,人们又在山崖上刻画佛像,这便是藏族壁画和雕塑的雏型。到了吐蕃时期,在松赞干布和文成、赤尊二公主修建大昭寺和小昭寺时,以及后来在赤松德赞修建桑耶寺时,都在各殿塑造了大批佛像。在殿墙上画下了佛菩萨、护法、罗刹、魔鬼、金刚杵、曼荼罗、方格图案等。同时在梁、柱身、檐椽和门框上面均刻有精美的浮雕、圆雕。壁画和雕塑艺术进入了迅速发展的新阶段。

藏族部落的雕塑艺术主要表现在泥塑佛像和木雕方面,佛像主要在寺院里供养陈列。各大寺庙都有历代各家大师遗留下来的佳作。如青海省黄南藏族自治州境内的隆务寺内建有佛殿、经堂 14 处。每个经堂内供奉着释迦牟尼等数十尊塑像,造型精美,庄严肃穆。其中宗喀巴大师像高 11 米,座底周长 26 米,上下周围满嵌金玉宝石,通体贴金,更显得金碧辉煌。隆务寺附近的其他几个寺内还有巨大精美的弥勒佛像。

除隆务寺外,黄南还有些寺院虽然规模不大,但寺院的经堂从门楣、墙裙、藻井到梁、枋、柱头,到处都雕刻和彩绘着精美的图案纹样:卷草、旋花、云纹、水波,曲直结合,龙凤鹤鹿、飞禽走兽穿插往回,错落有致,五彩缤纷,不乏东方图案艺术的佳作,可以说一个经堂就是一座金碧辉煌的装饰艺术宝库。①

① 《黄南藏族自治州概况》,146 页,青海人民出版社,1985 年版。

在黄南同仁县(藏语称热贡)境内,有吴屯上下庄、年都乎、郭麻日、尕赛日等四个自然村。这四个自然村随着藏传佛教在同仁地区的发展,便逐渐地兴起了主要为宗教服务的绘画、雕塑等工艺(简称热贡艺术,亦称吴屯艺术)。热贡艺术活动“可以追溯到14、15世纪。到17世纪中叶便具备相当水平。他们世代相传,艺术活动范围遍及青海、西藏、四川、甘肃、内蒙古、新疆以及印度和蒙古人民共和国等。很多寺庙中的唐卡(卷轴佛像画)和雕塑佛像等都出自他们之手。热贡艺术以藏族艺术传统为基础,又汲取了汉族和邻近各民族艺术的优点,融汇贯通,创造出独特的风格,受到藏族和其他民族人民的赞赏和喜爱”。[①]

藏族的绘画艺术,除表现宗教特色外,也还表现有浓厚的民族特色,这主要表现在部落群众的实际生活当中,只要我们细心观察,不论是在所住帐篷的装饰图案上,所穿藏袍的花边装饰上,还是在所用桌、柜、茶碗上都绘有种种吉祥物,而每个吉祥物都有着它的象征意义,代表着藏族的共同心理和审美观点,甚至每一种颜色,在藏族看来,也都代表着不同的美学观念。理解这一点,才能深刻了解藏民族的文化心理。例如:藏族认为白色是吉祥的,白色哈达代表着纯洁和真诚,把正义事业喻为白色的善业。相反,把罪恶坏事喻为黑业,把敌对方面比为黑魔鬼、黑老鸦等。又如在所有美术作品中和一般绘画当中都有藏族部落群众所喜爱的各种吉祥物,如雪山的狮子象征雄伟,森林中的猛虎象征威武,山峦中的鹿和野马象征快乐和自在,大海中的金鱼象征爱情和智慧,南方的云中苍龙象征名声和威望,如意宝树和大鹏象征权势,雄鹰象征勇敢,莲花象征圣洁等,对于自己所憎恶的事物,又常喻为冰雹、寒霜、狂风、狐狸、恶狼、乌鸦、懒猪、毒蛇

---

① 佟锦华《藏族传统文化概述》,87页。

等,甚至把鸽子也视为贪婪的象征。

三、戏剧

藏族的戏剧就是人们常说的藏戏,它是一个古老的剧种,牧区藏族群众普遍爱看藏戏。

据传,14、15世纪时,一个噶举教派的僧人,名叫汤东结布(1385—1465年),见西藏的大河没有桥梁,人畜过河皆须涉水,往往损失财物,危及生命,使人们遭受很大灾难。为了有利众生,解除灾难,他决心在河上架桥,以利行人往来,他苦心筹集架桥资金,经过三年努力,尚未成功。后来,他在西藏山南地区穷结县发现长得俊俏、能歌善舞的七姐妹,便邀请来组成歌舞戏剧演出团体。以佛教故事为内容,自编自导成具有简单故事情节的歌舞剧,到西藏各地巡游演出,募化资金、物料。演出时,二人扮演猎人,二人扮演王子,二人扮演仙女,一人击钹伴奏,由之形成了藏戏的雏形。因此,汤东结布被尊为创始藏戏的祖师,受到藏戏艺人的供奉,又因藏戏最初由仙女般的七姐妹演出,人们又称藏戏为“阿吉拉姆”(仙女阿姐)。

后来,藏戏除在西藏普遍流行外,在四川、青海、甘肃、云南等省的藏族地区也广为流传。藏戏在发展中,各地戏班子不断互相学习,交流技艺,但由于各地历史、语言和演员的风格、造诣的差别,便形成了不同风格的流派。这些流派中,主要有戴白面具的旧派和戴蓝面具的新派两种。旧派的代表剧团有山南穷结的宾顿巴藏戏团(意即“七姐妹剧团”)。据说是汤东杰布邀请穷结七姐妹所组剧团的继承者。他们演戏的历史较早,动作和唱腔都比较简单,影响也较小。至于其余所谓新派,因他们演出开始,由戴蓝面具的演员出场,故称蓝面具派。新派在唱腔、舞蹈动作和表演技巧方面比旧派都要丰富多彩,影响也比较大,慢慢

代替了旧派。藏戏在形成过程中，经过长期表演实践，和很多民间艺人的不断加工、丰富、提高，逐渐形成了独具风格的一套综合艺术形式，很为藏族群众所喜闻乐见。

藏戏演出一般没有舞台，主要是广场演出，群众围观。演出时有简单的涂粉、抹红化装、着戏装，有的戴着人物、飞鸟、走兽面具，人们从面具的造型上区别人物的善恶。演出过程大体分为三个部分，第一部分藏语叫“温巴顿”。“温巴”意为“猎人”，“顿”意为“出场”，即猎人戴面具先出场，演出一些歌舞，高歌祝福人寿年丰、吉祥如意。这就是藏戏开场的序幕，为正戏演出作准备；第二部分叫“雄”，也就是正戏的演出，剧中人物依次出场演唱，是全场演出的主体；第三部分叫“扎西”，意为吉祥，是演出终了，以歌舞形式祝福吉祥向观众告别，同时接受观众的捐赠。

在旧社会，演员都是贫苦农奴或僧人，他们平日要给领主支差或在寺院作各种杂役，生活极为贫苦，有一首歌唱道：

戏剧演员是神仙，
神仙的稀粥清水般。
无须内地菱花镜，
稀粥可以照容颜。

戏剧演员扮演的虽是佛祖、神仙、帝王、将相，但是他们的吃喝是清汤寡水，生活极为贫苦。这种情况严重地阻碍了藏戏的发展与繁荣。

藏戏的传统剧目，除了失传外，目前还保存的尚有十余种。藏族部落常演的著名剧目有：《文成公主》(或译《汉妃尼妃》)、《朗萨雯波》、《诺桑王子》、《智美滚登》、《卓娃桑姆》、《苏吉尼玛》、《顿月顿珠》、《白玛文巴》等八大藏戏。

藏戏在表演方面有唱、舞、韵、白、技、表六大手段，叫六功。唱腔高昂、嘹亮、多变，具有高原特色。一个人演唱，众人帮腔。

据不完全统计,藏戏的唱腔有二十余种,男、女、老、幼、悲、壮、欢、怒各有不同,都能细致地表达剧中人的感情。舞蹈在表演过程中也占有重要地位,除有拉弓射箭、骑马、捻线缠线等舞姿外,还有孔雀舞、狮子舞、野牛舞、鼓舞等穿插其中,一般都与曲词、唱腔相配合,演唱一段后,便跳一段与剧情相结合的舞蹈。武功、技艺如"躺身蹦跳"等也广泛出现并运用。幕间由剧外一人快板道白向观众介绍剧情发展。伴奏乐器主要使用鼓和钹等打击乐,在乐队伴奏下,边歌边舞。伴奏者有时也齐唱帮腔,情绪十分热烈,显示了藏族戏剧艺术的强大生命力,很受群众赞扬。甘青和川西北草地的藏戏,特点是以说唱为主,有时还用一种别具风格的拉卜楞歌舞穿插其间,使它具有歌剧的特点,并且用安多方言演唱,流行面很广,深受各部落农牧民的欢迎。

四、建筑艺术

藏族建筑艺术大致可分为两类,即房屋建筑和寺庙建筑。

房屋建筑。从昌都"卡若"遗址发掘的情况看,早在3000多年前西藏便有了房屋建筑,当时有半地穴式房屋和地上房屋。以后各地群众因地制宜,又创造了毛帐、窑洞、石砌或土筑碉房及东部林区的木架板房等多种房屋建筑形式。藏族部落的居住,在游牧地方,人们住牛毛帐篷和白布帐篷,在定居地方则住平顶平房。楼房和碉房,其特点除简朴耐用外,凡是能加装饰的地方,如在白布帐篷上和土木结构的门、窗、柱梁上都要加上八宝图案和各种吉祥物的彩绘,使其具有鲜明的民族风格。

寺庙建筑。由于藏传佛教在藏族社会中占有重要地位,反映在文化设施上,万里高原,到处寺庙林立,佛教寺庙建筑极为发达。许多寺院都是依靠山势的层叠建筑群,殿宇接连,高低相配,浑然一体,表现出极为高超的建筑艺术。因此藏族部落的建

筑艺术成就,在寺院建筑上表现得特别突出。

如:嘉绒藏族的雍忠喇嘛寺,就建得十分宏伟壮观。曾传说,当清兵打进金州时,清将阿桂把雍忠喇嘛寺绘图呈送乾隆皇帝时,乾隆认为该寺堂皇,命令拆运到京照原样重建起来,以夸耀其武功(后阿桂奏称木料水运容易毁坏始作罢),足见嘉绒寺院建筑得很好。[①]

甘肃夏河县的拉卜楞寺,是藏区有名的大型寺庙建筑。自清康熙年间(1709 年)建寺,经 200 多年不断扩建,形成了一个楼台层叠,金瓦红墙,光彩灿烂,雄伟壮观的完美建筑群。梵宇大多屋顶平坦,亦有起脊屋顶并上覆金瓦(即屋顶用铜瓦盖成,外涂赤金),旁施飞檐,犹如皇冠者。寺内寿禧寺高达 20 米以上共计六层,有金瓦。悟真寺高达五层,正殿琉璃为瓦,大门金碧辉煌。拉寺卜楞的"大经堂建于乾隆年间,宽百余米,深 70 米,可容 4000 喇嘛同时诵经,有木柱 140 根,皆大可合抱,粉彩雕绘,宏伟庄严,颇具匠心"。[②]

就拉卜楞寺的建筑艺术而言,既有藏式建筑,具有鲜明的民族特色;又有汉族宫殿歇山式建筑和汉藏合璧式建筑,结构严整,壮丽非凡。工艺十分精湛,表现了藏族人民的智慧和才华。

第七节 教 育

解放前,藏族部落的教育大体上可分为学校教育、寺院教育、家庭和社会教育等方面,兹分别作如下概述。

---

① 李志纯等《嘉绒藏族调查材料》,90 页。

② 《西北民族宗教史料文摘》(甘肃分册),598 页,甘肃省图书馆,1984 年版。

一、学校教育

解放前,由于历代封建统治阶级的残酷剥削与压迫,广大牧区藏族居住地只有极少的几所小学,也只有喇嘛才识字,据对川西毛尔盖草地藏族部落群众535人的调查中,竟没有一人能识藏文和汉文。又据解放初川西北半农半牧的中阿坝363人(包括部分喇嘛在内)的调查中,仅有43人略识藏文,文盲320人,占调查总数的88.15%强。文盲之多由此可见。

现就上述在中阿坝所调查的文盲人数及其所占比例情况按其职业列表于下:

职业	人数	文盲数	百分数
农	183	182	99.4
商	65	61	93.5
手工业者	23	23	100
僧人	47	9	19.1
牧民	15	15	100
乞丐	17	17	100
闲	13	13	100
总数	363	320	88.15

从上表可以看出316个俗民中仅有5人略识藏文,其余均属文盲,47位僧人中也不是百分之百的都识字有文化。[①] 过去在草地农区,国民党政府曾办过为数极少的几所小学,规模也很小,设备简陋,由于政治动荡,经费没有保证,多是停停办办,有名无实。

---

① 参见李志纯等《草地藏族调查材料》,85页。

二、寺院教育

解放前，藏族地区的文化教育，都集中在喇嘛寺院，寺院既是宗教活动中心，又是文化教育中心，其教育内容主要是讲学佛教哲理，其次是修练佛教密宗，再其次是学习天文历算和医药。如位于川、甘、青三省交界处的藏传佛教格鲁派六大寺院之一的拉卜楞寺，就是一个从小学到大学的完整的寺院教学体系，它设有六个学院，其中最大的是显教的哲学院（藏语称帖桑朗扎仓，直译作闻思学院）。显宗学院重佛学理论学习，共分 13 个班级，主要学因明、般若、中论、俱舍和律学等五部大论，其余五个属于密宗，这五个密宗学院是：两个神学院即续部下院（居曼巴扎仓）和续部上院（居多巴扎仓），两个天文学院，一个叫吉多扎仓（喜金刚学院），另一个叫丁科尔扎仓（时轮学院），还有一个医学院（曼巴扎仓）。密宗学院重修持，天文学院和医学院属技术或专门教育。在教学方法上，除听闻与背诵外，一般遵循由浅入深，循序渐进的原则，先学基础知识，再逐步提高。在各地大寺院中，部分僧人入寺后，经过大约 15 年，甚至二十几年的艰苦学习，学有专长的，经过辩经，可以考取各种“格西”（意为善知识）学位。另一部分僧人经过训练取得担任僧官和主持法事的资格。所以，在藏族地区，识字有文化，以至高等知识阶层几乎全都是僧人。

藏族的宗教教育，从宗喀巴时起将寺院的学经组织和经济组织分开，建立按部就班，比较完备的学经制度，至今，已有 500 多年的历史。在这种传统教育制度下，曾出现过不少知名学者，他们为藏族文化的发展作出过重大贡献，但绝大多数还属于传统宗教文化的范畴，而近代教育仍十分落后，同时，各大寺院中也远非所有僧人都能得到学习的机会，多数农奴或牧奴，在进入

寺院之后，仍然在干背水做饭等杂务苦差事，即使有学习机会的农牧主、贵族的子弟，在寺院里能够进入正式班次并坚持15年以上达到大学毕业的也很少，能够考取格西学位者，每年也只有凤毛麟角的少数几个。

藏族部落宗教文化的延续与传播，主要靠寺庙教育。藏区里各大部落都有自己的中、小寺院，每一部落，至少有一座从属于部落头人的佛寺。在农业区村庄，寺院和固定的宗教活动场所比较普遍，在牧区，各部落也都建有金碧辉煌的佛寺或用牛毛帐篷建成的"黑色寺庙"（亦称帐房寺院），这些都称得上是藏族部落的教育中心。

在各个牧区，由于牧民们笃信佛教，做父母的都竭力把孩子自幼送到供养喇嘛跟前，或送到沾亲带故的活佛、僧人那里去读书识字。当孩子喜欢学习时，便让他在寺院里当"完德"（学僧），这时才获得正式学习文化和经典的机会。反之，各自回家，从事牧业劳动。牧民子弟只有入寺当"完德"，才能获得一定的文化知识。

牧民子弟入寺后，为了学习经文，首先必须接受藏语文的启蒙教育，由师父教30个藏文字母及其拼音，要求会读、会写及背诵简单的经文。藏族部落的藏语文教学正是通过这一渠道被延续下来。此外，有的头人家还聘请家庭教师，专门教育头人子女学习文化知识，也有个别藏文好的僧人在寺院办起私塾，招收少数学生（大多数是贵族富有人家子弟），进行藏文拼读等启蒙教育。这种教育，就整个藏族部落来说，为数极少。

综上所述不难看出，民主改革前的寺院教育是为培养宗教职业者服务的，也是为宗教文化服务的。广大农牧民群众终年辛苦劳碌在农牧业生产上，没有机会和条件学文化，从而造成了文盲充斥，社会文化教育及科学技术长期极端落后的历史状况。

这种教育落后的状况，又是使藏族部落在相当长的时间内经济发展缓慢，贫困落后的重要原因之一。

三、家庭和社会教育

由于历史的原因，在广大牧区的藏族部落群众，绝大多数没有进校读书受教育的机会，而处于文盲和半文盲状态，使他们的创造力受到限制而得不到充分发挥，但不能错误地认为那里就是愚昧落后的野蛮社会，事实证明，牧区的藏族同胞最讲究礼貌，也最懂得尊重知识和尊重有学问有才能的人士，最能吃苦耐劳和保持自己的各种优良传统。虽则他们的多数并不识字，但却能用他们惊人的记忆力和创作能力去继承和发扬极其丰富的口头文学，并用他们的传统生产技能和顽强的生活能力，像雄狮般地屹立于世界第三极，这与他们传统的家庭教育和社会教育是分不开的。不说别的，就以藏族社会所流传的数以万计的民间谚语来说，那些都是前人社会生活经验的总结，极富有哲理性，多数谚语中运用的切实生动的比喻，给人以极大的感染和深刻的教育。而每个家庭的老人和社会上的格萨尔故事的说唱艺人们，又都是最有权威的家庭教师和社会文化教育的传播者，发挥他们的潜力，无疑大有益于藏族部落社会文化的继承和发展。

附录

近代藏族部落的分布

藏族是一个分布地域辽阔、历史十分悠久的民族。从藏族的古代传说和文献资料、特别是本世纪初在敦煌出土的古藏文文献看，藏族的氏族部落组织起源很早。参照有关研究资料，通过对已掌握的藏族古代资料来分析，藏族在松赞干布的先祖止贡赞普的时代即已具有相对发达的部落联盟组织形式，公元6世纪中叶松赞干布的祖父达布聂塞时，西藏已形成十二小邦即十几个部落集团。此后的近百年间，吐蕃统一青藏高原，建立起吐蕃王朝。随之建立了一整套职官制度、行政制度、军事制度和法律制度，具备了与其社会形态相适应的完整的国家形态。但是在吐蕃王朝的地方军政组织中，在“如”和千户所政权组织之下，仍然保留着部落组织的形式。随着吐蕃王朝的扩张，在甘肃、青海、四川的广大牧区，又有不少西羌系、鲜卑吐谷浑系的游牧部落被统一到吐蕃的统治之下，逐渐融入藏族之中，并且在其统治之下的河西、陇右的汉人也被编为部落的组织形式，可见，这一时期的藏族部落已经从血缘氏族部落向地区部落转化，具有一级行政组织的性质。吐蕃王朝崩溃后，前后藏地区出现众多地方割据势力，家族统治和农奴制领主庄园发展起来，部落制度基本解体。而在甘青一带，藏族部落的组织形式依然存在。元朝统一藏族地区后，经过萨迦、帕竹、第悉藏巴、格鲁派的政教

合一的地方政权的统治，寺院、贵族、地方政府三大领主占有农奴和庄园成为前后藏地区基本的社会组织形式。而在青海、甘肃、四川的藏族地区，历元、明、清三朝直至解放前，中央政权采取了封给藏族部落首领官职，准许其世代承袭的土司制度，使部落的组织形式一直保存下来。我们翻阅甘、青、川、藏北地区的历史资料，随处可及的都是有关藏族部落活动的记载。下面，参照50年代至60年代初国家组织的少数民族社会历史调查所收集的大量资料，结合一些实地调查成果，以现今的行政区划为横断面，对近代藏族部落的分布作一概略的叙述，以便进行进一步的研究和探讨。

解放前西藏境内藏族部落

今西藏自治区境内，近代藏族部落主要分布于藏北。藏北地区位于昆仑山脉、唐古拉山脉和冈底斯——念青唐拉山脉之间。其面积占西藏自治区总面积的将近三分之二。

藏北地区有文字记载的历史始于古老的象雄王国，汉文史籍称之为羊同。象雄王国是藏族地区早期的“十二小邦”之一，鼎盛期，其地域分为内、中、外三部。依本教史籍中的解释：“内象雄”的范围大致是后来被称作“阿里三围”的西部地区(大体是今天的西藏自治区阿里专区)；“中象雄”大致为“阿里三围”的东部(今那曲专区的西部一带)；“外象雄”包括今那曲专区的东部，昌都专区北部和青海省玉树藏族自治州的南部。由此可见，藏北地区曾经全都在象雄王国的管辖之下。后来，象雄王国势力衰微，其疆域西缩，“外象雄”一带被新兴的苏毗王国所占领。

苏毗也是“十二小邦”之一，其地域主要是“横跨唐古拉山脉南北的草原”。《智者喜宴)记载：苏毗疆域“东至聂域朋那，南至

麦地曲那，西至叶下丁波且，北至纳雪斯昌。”据此，国内外学者认为，古代苏毗王国具体方位当在札加藏布河北面的其香湖以东，昂伽曲河的中下游以西，麦地藏布河以北，通天河以南，同时还包括青海的玉树等地区。很明显，苏毗邦国兴起之后，今藏北地区成为它的辖土。公元7世纪前后，西藏山南的雅隆悉补野部落崛起，它先后吞并了青藏高原上的诸部落，就连曾经盛极一时的象雄、苏毗王国也未能幸免，公元7世纪前后苏毗被统一于吐蕃王权之下。从此，藏北地区成为吐蕃王朝的辖地。

公元9世纪中叶，吐蕃王朝崩溃，于是整个藏族地区陷入分裂割据状态，藏北地区也不例外。13世纪80年代初，元世祖忽必烈遣桑哥率部进藏平定萨迦本钦贡噶桑布反对八思巴之乱，并在藏北地区屯驻蒙古军队，管理藏北地区的驿站。从此，蒙古势力以藏北草原为基地，长期控制着西藏。

明末清初，固始汗统一青藏高原，藏北地区归和硕特蒙古管辖。公元1725年，清政府平定青海蒙古罗卜藏丹津反清事件后设西宁办事大臣，将玉树地区划归西宁办事大臣管辖，将藏北地区的大部分部落置于西藏地方政府管理之下。1731年，清廷在拉萨设驻藏大臣，1750年平定珠尔墨特那木扎勒之乱后，清朝将藏北多数部落划归驻藏大臣管理，还有一部分由西藏地方政府和班禅额尔德尼管辖。辛亥革命以后，西藏发生“驱汉事件”，驻藏大臣被撤销，不久，九世班禅又逃亡内地。藏北各部落均划归西藏地方政府（噶厦政府）管理。西藏和平解放后，藏北地区各部落划归那曲、昌都专区管辖。

藏北高原主要有羌日、那仓和霍尔三个部族。其中，羌日包括霍尔巴达、安多、买玛、雄索、格尔曲、桑雄等六个部落，因此，又称为羌日六部。那仓部落由本雄、达处嘎松、桑秋赛松、拉本文松、贡那和卓贝等六个部落组成，故又称那仓六部。据《那仓

六部落概述》介绍，其地“南北有25天行程，东西为15天行程。”“霍尔”，为藏语“hor”的汉文译音，早期泛指北方民族，元代时此词专指蒙古人，明清时代用来指蒙古人或青海、甘肃的土族人，在这里是指蒙古或蒙古人，因该部族的先民是蒙古族，或因该部族早先的头人出身于蒙古族而得名。“霍尔三十九族”实为39个部落，即：贡木休、比如、彭盼、达珠、热西、查仁、纳若、三擦、布作、杂玛尔、巴吴、格木、阿堆、阿麦、索德、朱雪、本他、竹居、益他、冲仓、玛荣、嘎堆、嘎麦、宁塔、宁木、斯布塔、玛如、嫩查、质达、央巴、顿巴、热松木、恰色、嘎尔康、冈如、那如、多尔堆、多尔麦、赤如等。

除上述三大部族外，藏北境内还有朗如、当雄、辛格尔等若干大小部落。这些部族和部落在今那曲地区的申扎、班戈、安多、聂荣、那曲、索县、巴青、比如、嘉黎和拉萨市的当雄、林周以及昌都地区的丁青、类乌齐、边坝等县境内。

解放前青海省境内藏族部落

青海的藏族主要分布在海南、黄南，海北、果洛、玉树、海西等藏族自治地方，其余分布在西宁市的大通县和海东地区各县，主要从事农业。

从历史记载看，远在秦汉时期，青海地区就已出现了诸羌各大部落。公元329年，鲜卑人统一了诸羌各部落，建立了吐谷浑国。唐贞观年间，吐蕃进入青海地区，吐谷浑败走青海以北。唐睿宗继位后，又将河西九曲地作为金城公主的汤沐邑，赠给了吐蕃。这时吐蕃的人口又大量移居到青海等地。

蒙古建国后，“封驸马章吉为宁濮郡王，镇西宁，于河州设吐蕃宣慰司，以洮、岷、黎、雅州隶之，统治番众”，其势力最后伸张

到果洛、玉树地区。由于蒙古族的进入，黄河以北的藏族移居黄河以南。公元1724年，罗卜藏丹津的反清事件被平定后，蒙古族势力衰退，黄河以南的藏族迫于生计向黄河以北迁移。与此同时，黄南地区又有大批藏族部落过河北迁，逐渐形成了环海四周的藏族部落。

青海省的藏族部落主要分布在玉树藏族自治州、果洛藏族自治州、海南藏族自治州、海北藏族自治州、海西蒙古族藏族自治州及海东地区各县，其情况现分述如下：

玉树藏族自治州位于青海省西南部。玉树自“殷周迄汉，为西羌地”。魏晋及六朝时，玉树地区迭为吐谷浑、白兰、党项所据。经过长期的部落兼并，到南北朝以后，发祥于河源一带的苏毗部族在整个玉树地区和藏北地区建立起了统一的苏毗王朝（亦号孙波）。公元7世纪，吐蕃赞普松赞干布统一了青藏高原的诸羌及其他部落，从此建立在玉树一带的孙波成为吐蕃王朝的附属国。公元9世纪中叶后，吐蕃王朝分崩离析，形成各地方小邦独立分治的局面，在玉树地区，则出现了许多大大小小各自为政的部落。约在12世纪中叶，曾任内地朝廷大相的珠氏家族的吉乎、枯隆荣布的后代直哇阿路由今四川甘孜藏族自治州康定折多山一带，携家人及部分属民迁入玉树南部，其部落也因此被命名为“囊谦”。元朝，玉树地区隶属吐蕃等路宣慰使司都元帅府管辖，明朝因袭了元朝的土司制度。公元1698年，和硕特蒙古完全统治了玉树地区的各藏族部落。清雍正二年，清朝政府削平罗卜藏丹津之乱后，渐次招抚青海各藏族部落。1725年，云南提督郝玉鳞在察木多（昌都）招抚囊谦部落，据《卫藏通志》和《西宁府新志》记载，1732年归西宁管辖的阿里克有四十族。从此，玉树地区各部落界址和上下隶属关系被确定下来，记入官方文册，由西宁办事大臣给各族颁发牌照，并按各部落族份

之大小,委任了千户、百户及百长。玉树四十族后几经沧桑,至咸丰同治年间,形成玉树二十五族。到本世纪 50 年代,玉树地区藏族部落分布为:囊谦县有囊谦千户部落及直辖的 7 个百户部落和 36 个百长部落。还有党拉、苏尔莽两个百户部落;玉树县共有 6 个百户部落,它们是:扎武、布庆、拉达、拉秀、隆保、安冲;称多县有 12 个百户部落,分别是:称多、文保、拉布、百日麦玛、百日多玛、休玛、阿尼、永夏、喀耐、固察、下年错、上年错;治多县有玉树百户日哇、玉树江赛、玉树宗举巴德、玉树宗举赤沟、玉树雅拉等百户部落;杂多县有 9 个百户部落:上中坝、下中坝、苏鲁克、格吉扎赛、格吉那仓、格吉巴玛、格吉麦玛、格吉昂赛、格吉甘州,此外,在曲麻莱县境内,有布久、多仓、俄仓、贝沙、哈秀、然仓、干巴、霍拉麻、尕托部落。

果洛藏族自治州位于青海省东南部,地处黄河源头。该地区在历史上的隶属关系大致是:夏代为《禹贡》雍州之发羌地。秦汉时为白狼羌属地。魏晋南北朝时为宕昌羌地。隋唐五代时为党项羌及其分支拓拔氏所据。宋时统称为吐蕃地。元时归设在今四川境内的"吐蕃等处宣慰使司都元帅府"节制。明时属"朵甘行都指挥使司"管辖。清时由四川松潘漳腊营管辖。民国青海建省后,属青海省管。

据《安多政教史》记载,大概在明、清之际,已出现"果洛克松"(即三果洛)的名称。所谓三果洛,是指昂欠本、阿什羌本、班玛本。按果洛藏族的传统说法,昂欠本部落分为昂欠曲多和昂欠曲麦两大部落。其居地主要在今达日县和玛沁县的部分地区。

阿什羌本部落最初分贡麻仓、康干仓、康赛仓三大部落,被称为阿什羌三部。后来,贡麻仓中又分出然洛和哇赛仓。其居地主要在今甘德、久治、玛多、玛沁县的部分地区。

班玛本部落内部共分八大部落。即上吉隆、下吉隆、上卡昂、下卡昂、特合土、旺达、王柔、邦义。

以上是历史上果洛三部落的状况，后来发生过许多重大分化组合，到解放初，果洛境内的藏族部落有：桑日麻、红科、上莫巴、特合土、多日哇、周吉雪化、达哇、查部、岗巴、贡麻仓、藏科贡麻、康赛仓、康干仓、哇赛、和科、查科、垮科、然洛、大武、大武休麻、麦仓及班玛本部落系统。

黄南藏族自治州位于青海省东南部。今黄南藏族自治州的同仁、泽库一带，是古之烧当羌居地。唐初，吐蕃并吞吐谷浑，与唐长期争夺河湟之地，于是包括黄南地区在内的全青海均在吐蕃管辖下。宋代唃厮啰政权统治河湟时，黄南为其陇卜部。元代，黄南地区属于必里万户府，为河州都元帅仲哇帕巴龙树、仲哇南卡桑格等人的统治地区。其后裔为同仁阿哇日昂锁。明洪武年间，改封必里万户为必里千户，后升格为必里卫指挥佥事。明万历后，黄南地区为土默特蒙古所控制。明末清初，和硕特部占据青海，黄南藏族各部归蒙古统治。清雍正后，黄南藏族属循化厅管辖。从元朝至解放初期，黄南大部分地区由历代隆务昂锁和各世复日仓活佛实行政教合一的统治。其部落分布为：

同仁县有一个昂锁和 14 个大部落：隆务昂锁、加吾、四寨子、麻巴、黄乃亥、隆务七庄、多宁牙浪、浪加、曲库乎、多哇、曲麻、赛隆哇、和日赞毛、兰采以及让卓措那部落。

泽库县境内共有和日、官秀、贸乃亥、瓜什则、麦秀、古德尕让、克里其那、隆务二庄、旺加、西卜沙等十部落。

尖扎县的藏族部落有：昂拉、还莫卡、坎卜拉、多加、尕普后、德钦寺塔哇以及两个相对独立的措哇。

河南蒙古族自治县共有六个部落，其中只有藏阿柔是藏族部落。

海北藏族自治州位于青海湖北面，古为西羌地，素有“羌人乐土”之称。汉平帝元始四年，王莽在今海晏县的三角城设西海郡，置太守，辖治今刚察、海晏以及海西的部分地区。隋朝又置西海、河源两郡，西海郡治设在今海南州的伏俟城，海晏、刚察等地归西海郡管辖。公元7世纪，吐蕃兴起，海北地区成为吐蕃东侵唐土的主要基地。宋代，海北地区为唃厮啰和西夏人争夺之地。元代，海北地区归吐蕃等处宣慰使司都元帅府管辖。明朝招抚了青海蒙藏各部，并在撒里畏兀尔（今海北州境内）设安定、阿端二卫，与曲先、罕东二卫合称“塞外四卫”，受西宁道兵备官节制。明武宗时，东蒙古亦卜剌与满都赉·阿固勒呼因反抗达廷汗兵败，率残部越祁连山进入海北地区。原来在此游牧的藏族部落遂迁往黄河以南。后蒙古和硕特部据有青海全境，将青海辖境分为左右两翼，海北地区属左翼。清雍正三年，清朝将青海蒙古分编为二十九旗，在海北有十一旗。公元1823年，贵德、循化一带刚察等藏族部落突破清朝划定的范围，渡河北移，进入助勒盖（今海南州共和县）和柯柯乌苏等地。后来，几经变化，黄河南藏族部落仍不顾清朝的重重阻拦，继续不断地渡河北迁，移牧于青海湖周围，形成“环海八族”，并于清咸丰六年得到清政府承认。环海八族中的刚察族分布在今刚察县境内，阿里克部落分布在祁连县，达如玉部落现分布在今海晏县境内。此外，在门源县境内有仙米、珠固、纳隆等部落。

海西蒙古族藏族自治州位于青海湖以西，其历史悠久，早在周代，海西即为西羌驻牧之地。汉时，王莽在今海晏县三角城设置西海郡，海西地区在其所辖范围之内。魏晋及南北朝时，海西地区为鲜卑族吐谷浑乙汗、乙伏等部驻牧地。隋朝击败吐谷浑后，复置西海郡。唐朝，其地为吐蕃所据。宋代，海西在吐蕃赞普的后裔唃厮啰的统辖范围。元朝，蒙古军队一度进入海西地

区。明朝,东蒙古亦不剌、阿尔秃斯两部入据青海,并迁环海藏族诸部落于黄河南,海西地区归蒙古族驻牧。明崇祯年间,蒙古和硕特部领袖固始汗进入青海后,海西地区归其管辖。公元1723年,罗卜藏丹津反叛被平定后,清朝在西宁设置办事大臣,并划定蒙藏居地。但被划定在黄河南的藏族迫于生计,仍冒险北渡,形成了后来的环海八族。

海西地区的藏族绝大部分是从黄河以南各地陆续迁移来的。其部落主要分布在天峻县和都兰县。天峻县境内的汪什代海千户部落,系环海八族之一,是海西地区最大的藏族部落,下辖十八个百户部落,即环仓、扎查、那格扎、块日,多巴娘娃、多巴索玛、下什克、郭那、拉科什吉、莫合群、莫合欠、阿日沟、花什江、年乃亥、尕雪、特哈、沙年、欧化。在都兰县境内有两个百户部落,即日安百户部落和沟里百户部落。

海南藏族自治州位于青海湖之南。早在秦汉时代,海南地区就居住着析支戎、河曲羌、先零羌、烧当羌等戎羌部落。魏晋南北朝时,鲜卑族吐谷浑部立国。海南是吐谷浑国的重要组成部分。吐蕃统一青藏高原后,留居海南的吐谷浑人和羌人受吐蕃统治,逐渐融入吐蕃。元朝统一藏族地区,在今海南贵德县设贵德州,属陕西行省河州路管辖,海南其余牧业部落属"吐蕃等处宣慰使司都元帅府"管辖。明朝贵德县为归德州,属陕西都指挥使司河州卫管辖,黄河以北部分地区属西宁卫管辖,当时居住在海南地区的藏族部落主要有申中、珍珠、申藏、思果迷、著亦匝,阿尔官等。

明朝中期以后,蒙古族亦不剌、火落赤等部相继移居青海湖一带,深入到黄河以南今贵南、同仁地区,明末清初,海南各部落受和硕特蒙古统治。清雍正二年,清朝将青海藏族部落收归清朝直接统治,实行千百户制度,并划定蒙藏牧地。当时海南地区

由藏族牧民编成的旗是察汗诺门罕旗。藏族部落除思果密族分布在黄河以北外，主要分布在贵德厅所辖黄河以南地区。海南蒙古各旗及藏族部落都归清朝的西宁办事大臣管辖。到道光年间，贵德厅所辖藏族大小部落已增至80多个。咸丰八年，清廷重划蒙藏牧地，准许刚咱等族在黄河以北青海湖周围放牧，由此形成清朝后期在海北、海西、海南一带驻牧的“环海八族”。环海八族中全部或部分驻牧在现今海南藏族自治州境内的有千卜录、都受、阿曲乎、曲加和上汪什代海等部落。此外，近百年来还有许多小部落陆续从黄南藏族自治州的同仁、海东地区的循化、化隆等地迁入海南境内。据1958年调查资料统计：海南地区藏族有14个千户部落，它们是：在共和县境内的千卜录、都秀千户部落；在兴海县境内的阿曲乎、夏卜让、汪什代海、隆务兰切部落；在同德县境内的英努乎、工贡麻，夏卜让部落，还有在贵南县境内的鲁仓千户、日安千户部落，此外，贵德县还有郭密千户，东车千户、兰角千户所辖村庄。这些千户部落下辖106个百户部落。

海东地区位于青海省东部。其藏族部落分布主要在湟中、湟源、平安、互助、大通、乐都、民和、化隆、循化各县。现分述之：

湟中县的藏族部落主要有西纳族、米纳族、申中族、祁家族、修巴族；

湟源县境内的藏族从它的形成年代及组织形式看，不具备部落组织的条件，只是从外地迁徙而来，是给东科尔寺纳租上粮的藏族群体。

平安县在藏族历史上属于塔尔寺六族中的祁家族。

互助县的藏族部落主要有巴洼族、巴沙族、昝咂族、白札尔族、加宝族、朵卜仓族等。

大通县的藏族部落主要有隆旺族、思冬思哥族、向化族、那

椤族、兴马族、归化族、多隆族。

乐都县境内有谷代庄族、宗太族等近40个藏族部落。

民和县境内有鸿化族、灵藏、静宁族、普化族、红山族等8个藏族部落。

化隆县境内的藏族部落历史上分上十族和下六族,这里不一一叙述。

解放前四川省境内藏族部落

四川省的藏族主要分布在甘孜藏族自治州、阿坝藏族自治州和木里藏族自治县。近代以来相继发现的旧、新石器时代的文化遗存说明,早在原始公社的石器时代,四川藏族地区已有人类居住繁衍。

在距今2000年前的汉代,今四川藏区居住着许多羌人部落,在今阿坝州一带有冉、駹部落;在今甘孜州南部有白狼等部落;在今平武及甘肃武都一带有白马部落。

六七世纪时,今四川藏区和西藏东部仍然聚居着大小不等的被称为“西山八国”的羌族部落。与此同时,在今西藏山南的雅隆部落壮大起来,在其赞普松赞干布的统率下,逐渐统一了四周各部,建立了吐蕃政权,并把它的力量扩展到了这一带,诸羌部落逐渐与之融合了。

约从10世纪初至13世纪,藏族社会逐步封建化,形成许多小的地方封建政权。从13世纪直到19世纪中叶以前,历经了元、明、清三个封建王朝,四川藏区分别受着由中央王朝分封的土司统治,直到解放前夕。

四川阿坝藏族自治州北部的高原草地和草地以南以东的山谷地区,是阿坝州主要的藏族聚居区,其北临甘肃、青海,西接甘

孜,东界甘南及文县和松潘以东的平武。今阿坝藏族自治州的阿坝、红原、若尔盖三个牧业县合称草地。草地之名始见于《明史·四川土司》,自明清迄于民国时期,草地都归松潘管辖。

阿坝县基本上属于牧区,但在柯河(大金川河的上游)及其支流的沿岸又有一些小块的农区。境内有十个部落,即上阿坝、中阿坝、墨尔玛、柯河、安羌(下阿坝)、安曲、贾诺、安斗、墨昆、绒贡等。中阿坝和墨尔玛是中阿坝大土官的直属部落,而其他部落大部分也都在中阿坝大土官的控制之下。

在今红原县境有墨洼部落。该部落原是西康北部章谷(今炉霍县)和色达附近的一个游牧部落,因在墨柯河一带游牧而得名。

若尔盖地区的部落小而多,过去一般称若尔盖十二部落,据说其十二部最初同属一宗。

此外,在古代潘州地方有"包座七房",其地东连后山五寨、羊同等地,南越浪架岭和松潘哈尔瓦部落接界,西边是若尔盖诸部,北边是甘肃地。"包座七房"其包括求吉、各尔科、下包座、上包座、阿西茸、黄寨、苕希七部落,均在嘉陵江上游白龙江源头包座等山谷。

甘孜州为藏族地区中的"康区"的主要部分。汉武帝时,康东及川西北藏族各部首先与我国的中央政权发生联系。隋时,吐蕃势力扩展到金沙江以东地区,康地诸部纷纷求庇于内地。唐时设"诸羌州一百六十八"以"遥领"康东及川西北各部。唐末,中央政权势力减弱,康地各部落又先后臣于吐蕃。元朝统一了全国,在康区因其旧制设立吐蕃等路宣慰使司都元帅府,封授各部落首领为"土司",明沿用元制。

清代,甘孜藏区是四大土司的领地,这四大土司是:德格土司、明正宣慰司、理塘宣抚司、巴塘宣抚司。四大土司属下有安

抚司、长官司、土千户共三十余员。还有土百户几十余员。

甘孜牧区的部落主要分布在石渠县和色达县，有色须部落和色达部落。在历史上，色须部落是属于德格土司统治地区。色达部落的牧民自称“阿虚色达”，相传是清雍正年间迁入色达草原的。该部落历史上不曾设过土司，从未支过“乌拉”(差役)，也从没交过牧税，是一个闭塞的区域。

解放前甘肃省境内藏族部落

甘肃省的藏族部落主要分布在位于甘肃省西南部的甘南藏族自治州。其地东与本省临夏回族自治州、天水地区、武都地区接界，南与四川省阿坝藏族自治州为邻，西与青海省黄南藏族自治州、果洛藏族自治州接壤，北和青海黄南藏族自治州、本省临夏回族自治州毗连。

远在秦汉时，甘南地区就居住着土著藏人和党项羌诸部，南北朝时，鲜卑族吐谷浑从东北地区辗转迁徙来到甘、青建国，以临夏枹罕城和青海伏俟城为中心，势力扩大到甘南地区。公元7世纪以后，吐蕃王朝曾多次派兵击破留居甘、青、川地带的吐谷浑诸部和其他民族。松赞干布曾亲自领兵攻打松州，兵锋临近甘南。在完成了统一青藏高原的大业后，实行“离散诸部，分土定居”的政策，从西到东，迁移其部落。今四川省阿坝藏族自治州境内的部分藏族和甘南舟曲一带的藏族，就是这一时期奉命驻守当地的“马兵”之后裔。卓尼族的始祖“江特”也是公元8世纪末赤热巴巾王的大臣噶·益西达尔吉的后裔。今夏河县境内最早的藏族部落“卡加六族”为藏族原始四大氏族中“东”氏之部落，其始祖是吐蕃将领玉擦。当年，玉擦征战到青海，后定居在夏河县的卡加地方，由最初的六部落发展成现在的众多部落，

分散在甘南各地。到公元13世纪,元朝设吐蕃等处宣慰使司都元帅府于河州,并从西康等地派遣官员,管理此地。明末清初,驻牧于新疆天山北麓的蒙古厄鲁特四部之一的和硕特部首领固始汗统治了西藏,甘肃、青海、四川的广大藏区亦在和硕特部的管辖之下。雍正初年,清军平定青海和硕特蒙古罗卜藏丹津之乱,将甘青藏族收归清朝直接管辖。

·后 记·

本书是我院承担的国家社会科学基金会资助的“七五”期间重点课题《藏族地区社会历史及佛教寺院调查研究》成果的一部分。我所在接受研究课题后，从1986年起组织科研人员查阅了大量的藏、汉文史料，并下到藏族地区各州县进行实地调查访问，汇集和整理50年代少数民族地区社会历史调查时所收集到的有关资料，并在兄弟单位的有关专家学者的支持和参与下，于1989年编写完成《中国藏族部落》一书，由中国藏学出版社出版。该书主要是从汇集和整理资料出发，力求比较系统地说明近代藏族部落在甘、青、川藏区和藏北地区的分布情况以及部落之间的隶属和管辖关系，同时对历史上曾出现在这一地区的见于史料记载的藏族部落也有涉及。本书则力图从社会制度的发展演变出发，以马克思主义关于人类社会的发展的学说为指导，说明藏族部落地区解放以前社会制度发展演变的进程，以及作为保留着血缘部落组织形式但实质上早已进入封建社会成为地区部落的藏族部落在政治、法律、军事、经济、宗教信仰和社会文化方面的特点。由于这一课题涉及到社会学和藏学的许多研究领域，有些还涉及学术界长期争论迄今尚无一致意见的问题，加上我们水平有限，掌握的资料不够充分，还有客观条件方面的一些困难，因此本书只能说是在这方面进行的初步探索，书中错误

和不足之处一定不少,我们恳切希望得到有关专家和广大读者的批评指正,以便今后有机会时加以改进。

本书由陈庆英担任主编,何峰担任副主编,分工撰写。分工情况如下:第一章绪论为陈庆英;第二章藏族部落的组织结构为安才旦、邢海宁;第三章藏族部落的政治制度、第四章藏族部落的法律制度、第五章藏族部落的军事制度为何峰;第六章牧区藏族部落的经济为陈佐邦、周生文;第七章藏族部落的宗教信仰为谢热;第八章藏族部落的社会文化为敖红。附录的近代藏族部落的分布为邢海宁编写。

本书在写作和出版过程中得到青海省社会科学院的领导和科研处的支持,中国藏学出版社也给予了热情的支持和帮助,还有一些同志对本书的编写提出过许多很好的意见和建议,我们在此一并表示深切的谢意。

青海省社会科学院藏学研究所

1991 年 7 月



责任编辑＼永红＼封面设计＼李建雄＼版式设计＼天朗

